MDCXL

Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur

SCHOPENHAUER

Cotta'sche

Bibliothek

der

Weltlitteratur.

M.DCXL.

Enthält
die klassischen Dichterwerke
Deutschlands, Englands, Frankreichs, Italiens, Spaniens, Schwedens u. s. w., sowie
des Altertums in Originalausgaben und
guten Uebersetzungen, ferner die Briefwechsel
unsrer deutschen Dichterfürsten.

Reck f. 8

Arthur Schopenhauers
sämtliche Werke

in zwölf Bänden.

Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner.

Sechster Band.

Inhalt:

Ergänzungen zum 4. Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“.
Ueber den Willen in der Natur.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
Nachfolger.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Die Welt

als

Wille und Vorstellung.

Ergänzungen zum vierten Buch.

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.

Lao-tseu-Tao-te-king, ed. *Stan. Julien,* p. 184.

Inhalt.

Ergänzungen zum vierten Buch.

Zum vierten Buch.

Kapitel 40.

Vorwort.

Die Ergänzungen zu diesem vierten Buche würden sehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenstände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlaß der Preisfragen zweier skandinavischer Akademien, ausführliche, monographische Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt sind. Demzufolge aber setze ich die Bekanntschaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Lesern ebenso unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" vorausgesetzt habe. Ueberhaupt mache ich die Anforderung, daß wer sich mit meiner Philosophie bekannt machen will, jede Zeile von mir lese. Denn ich bin kein Vielschreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, keiner, der mit seinen Schriften nach dem Beifall eines Ministers zielt, mit einem Worte, keiner, dessen Feder unter dem Einfluß persönlicher Zwecke steht; ich strebe nichts an als die Wahrheit, und schreibe wie die Alten schrieben, in der alleinigen Absicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit sie einst denen zu gute kommen, die ihnen nachzudenken und sie zu schätzen verstehen. Eben daher habe ich nur weniges, dieses aber mit Bedacht und in weiten Zwischenräumen geschrieben, auch demgemäß die, in philosophischen Schriften, wegen des Zusammenhangs, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philosoph frei ist, auf das möglich geringste Maß beschränkt, so daß das allermeiste nur an einer Stelle zu finden ist. Deshalb also darf, wer von mir lernen und mich

verstehen will, nichts, das ich geschrieben habe, ungelesen lassen. Beurteilen jedoch und kritisieren kann man mich ohne dieses, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünsche.

Inzwischen wird der, durch die besagte Elimination zweier Hauptgegenstände, in diesem vierten Ergänzungsbuche, erübrigte Raum uns willkommen sein. Denn da diejenigen Aufschlüsse, welche dem Menschen vor allem am Herzen liegen und daher in jedem System, als letzte Ergebnisse, den Gipfel seiner Pyramide bilden, sich auch in meinem letzten Buche zusammendrängen; so wird man jeder festeren Begründung oder genaueren Ausführung derselben gern einen weitern Raum gönnen. Ueberdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der „Bejahung des Willens zum Leben" gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unserm vierten Buche selbst unberührt geblieben ist, wie sie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philosophen gänzlich vernachlässigt worden: es ist die innere Bedeutung und das Wesen an sich der mitunter bis zur heftigsten Leidenschaft anwachsenden Geschlechtsliebe; ein Gegenstand, dessen Aufnahme in den ethischen Teil der Philosophie nicht parador sein würde, wenn man dessen Wichtigkeit erkannt hätte. —

Kapitel 41.*)

Ueber den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich.

Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανατου μελετη definiert hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden. Daher wird es ganz in der Ordnung sein, daß eine spezielle Betrachtung desselben hier an der Spitze des letzten, ernstesten und wichtigsten unserer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Tier lebt ohne eigentliche Kenntnis des Todes: daher genießt das tierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als

---

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 54 der „Welt als Wille und Vorstellung".

endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich, mit der Vernunft, notwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft dieselbe Reflexion, welche die Erkenntnis des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Tier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem sie diesen Zweck erreichen, ist sehr verschieden, und allerdings wird eine Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen wesentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten, als solche, welche ihn aus Nichts gemacht sein und seine, von einem andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dementsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat. Es ist in der That eine bedenkliche Sache, dem Menschen in dieser wichtigen Hinsicht schwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und standhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, daß er erst kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts gewesen sei und dennoch für die Zukunft unvergänglich sein solle, ist gerade so, wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines Andern, dennoch für sein Thun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich sein solle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiste und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare solcher Lehren sich ihm aufdringt; so hat er nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen, ja, ist nicht mehr fähig es zu verstehen, und geht dadurch des Trostes verlustig, den auch ihm die Natur, zum Ersatz für die Gewißheit des Todes, bestimmt hatte. Infolge solcher Entwickelung sehen wir eben jetzt (1844) in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialisten, und in Deutschland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur

absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.

Nach allem inzwischen, was über den Tod gelehrt worden, ist nicht zu leugnen, daß, wenigstens in Europa, die Meinung der Menschen, ja oft sogar desselben Individuums, gar häufig von neuem hin und her schwankt zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch: allein wir haben nicht sowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus solche Ansichten von selbst wegfallen.

Ich will, bei diesen Betrachtungen, zuvörderst vom ganz empirischen Standpunkt ausgehen. — Da liegt uns zunächst die unleugbare Thatsache vor, daß, dem natürlichen Bewußtsein gemäß, der Mensch nicht bloß für seine Person den Tod mehr als alles andere fürchtet, sondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoistisch über seinen eigenen Verlust, sondern aus Mitleid über das große Unglück, das jene betroffen; daher er auch den, welcher in solchem Falle nicht weint und keine Betrübnis zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. Diesem geht parallel, daß die Rachsucht, in ihren höchsten Graden, den Tod des Gegners sucht, als das größte Uebel, das sich verhängen läßt. — Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor allem zu beachten. Sie scheint nun hier deutlich auszusagen, daß der Tod ein großes Uebel sei. In der Sprache der Natur bedeutet Tod Vernichtung. Und daß es mit dem Tode Ernst sei, ließe sich schon daraus abnehmen, daß es mit dem Leben, wie es jeder weiß, kein Spaß ist. Wir müssen wohl nichts Besseres, als diese beiden, wert sein.

In der That ist die Todesfurcht von aller Erkenntnis unabhängig: denn das Tier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir alle ja sind. Daher ist jedem Tiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren: diese also, und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes

ist es, was sich in der ängstlichen Behutsamkeit zeigt, mit der das Tier sich und noch mehr seine Brut vor jedem, der gefährlich werden könnte, sicherzustellen sucht. Warum flieht das Tier, zittert und sucht sich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Ebenso ist, von Natur, der Mensch. Das größte der Uebel, das Schlimmste, was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die größte Angst Todesangst. Nichts reißt uns so unwiderstehlich zur lebhaftesten Teilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts ist entsetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntnis und Ueberlegung entsprungen sein: vor dieser erscheint sie vielmehr thöricht; da es um den objektiven Wert des Lebens sehr mißlich steht und wenigstens zweifelhaft bleibt, ob dasselbe dem Nichtsein vorzuziehen sei, ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zum Worte kommen, das Nichtsein wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Toten, ob sie wieder aufstehen wollten; sie würden mit den Köpfen schütteln. Dahin geht auch des Sokrates Meinung in Platos Apologie, und selbst der heitere und liebenswürdige Voltaire kann nicht umhin zu sagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon, und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Ueberdies muß ja das Leben jedenfalls bald enden; so daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazusein hat, gänzlich verschwinden vor der endlosen Zeit, da man nicht mehr sein wird. Demnach erscheint es, vor der Reflexion, sogar lächerlich, um diese Spanne Zeit so sehr besorgt zu sein, so sehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr gerät, und Trauerspiele zu dichten, deren Schreckliches seinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde; sie ist nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß, so verbittert, kurz und ungewiß es auch immer sein mag; und daß jener Wille, an sich und ursprünglich, erkenntnislos und blind ist. Die Erkenntnis hingegen, weit entfernt der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu sein, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Wertlosigkeit desselben aufdeckt und

hiedurch die Todesfurcht bekämpft. — Wann sie nun siegt und demnach der Mensch dem Tode mutig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern also dann den Triumph der Erkenntnis über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir den, in welchem die Erkenntnis in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod sich aufs äußerste sträubt und ihn verzweifelnd empfängt*); und doch spricht sich in ihm nur das ursprüngliche Wesen unsers Selbst und der Natur aus. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die grenzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise, so lange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieser unwürdig betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? — Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1. daß der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2. daß er an sich erkenntnislos, blind ist; 3. daß die Erkenntnis ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Prinzip ist; 4. daß sie mit ihm streitet und unser Urteil dem Siege der Erkenntnis über den Willen Beifall gibt.

Wenn was uns den Tod so schrecklich erscheinen läßt der Gedanke des *Nichtseins* wäre, so müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es ist unumstößlich gewiß, daß das Nichtsein nach dem Tode nicht verschieden sein kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerter. Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir *noch nicht* waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseins eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir *nicht mehr* sein werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieser Durst nach Dasein etwan dadurch entstanden sein, daß wir es jetzt gekostet und so gar allerliebst gefunden hätten? Wie schon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnsucht nach dem ver-

*) In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus. Cic. pro Milone, c. 34.

lorenen Paradiese des Nichtseins erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelenunsterblichkeit allemal die einer „besseren Welt" angehängt, — ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieses allen ungeachtet ist die Frage nach unserm Zustande nach dem Tode gewiß zehntausendmal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unserm Zustande vor der Geburt. Theoretisch ist dennoch die eine ein ebenso naheliegendes und berechtigtes Problem, wie die andere: auch würde, wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im klaren sein. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anstößig es wäre, zu denken, daß der Geist des Menschen, der die Welt umfaßt und so viele höchst vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab gesenkt würde: aber darüber, daß dieser Geist eine ganze Unendlichkeit habe verstreichen lassen, ehe er mit diesen seinen Eigenschaften entstanden sei, und die Welt ebenso lange sich ohne ihn habe behelfen müssen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbestochenen Erkenntnis keine Frage sich natürlicher dar, als diese: Eine unendliche Zeit ist vor meiner Geburt abgelaufen, was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphysisch ließe sich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich alle, die jene Zeit hindurch Ich sagten, die waren eben Ich." Allein hievon sehen wir auf unserm, vorderhand noch ganz empirischen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht gewesen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht sein werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann so wenig schrecklich sein, als die Unendlichkeit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden, als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch lassen alle Beweise für die Fortdauer nach dem Tode sich ebensogut in partem ante wenden, wo sie dann das Dasein vor dem Leben demonstrieren, in dessen Annahme Hindu und Buddhaisten sich daher sehr konsequent beweisen. Kants Idealität der Zeit allein löst alle diese Rätsel: doch davon ist jetzt noch nicht die Rede. So viel aber geht aus dem Gesagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht mehr sein wird, zu trauern, ebenso absurd ist, als es sein würde über die, da man noch nicht gewesen; denn es

ist gleichgültig, ob die Zeit, welche unser Dasein nicht füllt, zu der, welche es füllt, sich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgesehen von diesen Zeitbetrachtungen, ist es an und für sich absurd, das Nichtsein für ein Uebel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Dasein zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtsein; dieses aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abwesenheit desselben, als gar keine Uebel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks ist. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtete Epikur den Tod und sagte daher ganz richtig: ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß wann wir sind, der Tod nicht ist, und wann der Tod ist, wir nicht sind (Diog. Laert. X, 27). Verloren zu haben was nicht vermißt werden kann, ist offenbar kein Uebel; also darf das Nichtseinwerden uns so wenig anfechten, wie das Nichtgewesensein. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus erscheint demnach durchaus kein Grund, den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewußtsein; daher für dieses der Tod kein Uebel ist. Auch ist es wirklich nicht dieser erkennende Teil unsers Ich, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt ist, aus. Diesem aber ist sie, wie schon oben erwähnt, wesentlich, eben weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Dasein besteht, und dem die Erkenntnis nicht ursprünglich, sondern erst infolge seiner Objektivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittelst ihrer, den Tod, als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identifiziert hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten untersuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterscheidung des wollenden vom erkennenden Teil unsers Wesens, nachgewiesenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derselben entsprechend ist auch, was uns den Tod so furchtbar macht, nicht sowohl das Ende des Lebens, da dieses keinem als des Regrettierens sonderlich wert erscheinen kann, als vielmehr die Zerstörung des Organismus: eigentlich, weil

dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters: hingegen der Tod selbst besteht, für das Subjekt, bloß in dem Augenblick, da das Bewußtsein schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Teile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtsein. Was nun das Schwinden dieses sei, kann jeder einigermaßen aus dem Einschlafen beurteilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmählich, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtsein, schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt; die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich sein; da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher, oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: sind sie schnell tödlich; so wird das Bewußtsein vor dieser Entdeckung schwinden; töten sie später, so ist es wie bei andern Krankheiten. Auch alle die, welche im Wasser, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtsein verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehen sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie, ist ein allmähliches Verschwinden und Verschweben aus dem Dasein, auf unmerkliche Weise. Nach und nach erlöschen im Alter die Leidenschaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenstände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorstellende Kraft wird immer schwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehen spurlos vorüber, die Tage rollen immer schneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutsamkeit, alles verblaßt. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Gespenst seines ehemaligen Wesens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören? Eines Tages ist dann ein Schlummer der letzte, und seine Träume sind — — — Es sind die, nach welchen schon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen sie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensprozesses, wenn sie gleich eine metaphysische Grundlage hat, nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht. Diese ist es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einstellt und einige Sekretionen, die Respiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus ist zu schließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensprozesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung sein muß: vielleicht hat diese Anteil an dem Ausdruck süßer Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Toten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren, alpgedrückten Traume ähnlich sein.

Bis hieher hat sich uns ergeben, daß der Tod, so sehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel sein könne. Oft aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hein. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseins, oder seiner Bestrebungen gestoßen ist, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröstlichem Grame leidet, — hat zur letzten, meistens sich ihm von selbst öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schoß der Natur, aus welchem es, wie alles andere auch, auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günstigere Bedingungen des Daseins, als ihm geworden, und von wo aus ihm derselbe Weg offen bleibt. Jene Rückkehr ist die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch wird sie auch hier erst nach einem physischen oder moralischen Kampfe angetreten: so sehr sträubt jedes sich, dahin zurückzugehen, von wo es so leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Dasein, welches so viele Leiden und so wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Gesichter: ein sehr furchtbares und schreckliches, und ein sehr freudiges und gütiges. Dies erklärt sich zum Teil schon durch die eben angestellte Betrachtung.

Auf dem empirischen Standpunkt, auf welchem wir noch immer stehen, ist auch die folgende Betrachtung eine sich von selbst darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau bestimmt und dadurch in ihre Grenzen zurückgewiesen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Sensibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion u. s. w. hier aufgehört haben. Ich schließe daraus mit Sicherheit, daß

dasjenige, welches diese bisher aktuierte, jedoch ein mir stets Unbekanntes war, sie jetzt nicht mehr aktuiert, also von ihnen gewichen ist. — Wollte ich nun aber hinzusetzen, dies müsse eben das gewesen sein, was ich nur als Bewußtsein, mithin als Intelligenz gekannt habe (Seele); so wäre dies nicht bloß unberechtigt, sondern offenbar falsch geschlossen. Denn stets hat das Bewußtsein sich mir nicht als Ursache, sondern als Produkt und Resultat des organischen Lebens gezeigt, indem es infolge desselben stieg und sank, nämlich in den verschiedenen Lebensaltern, in Gesundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen u. s. w., also stets als Wirkung, nie als Ursache des organischen Lebens auftrat, stets sich zeigte als etwas, das entsteht und vergeht, und wieder entsteht, solange hiezu die Bedingungen noch da sind, aber außerdem nicht. Ja, ich kann auch gesehen haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtseins, der Wahnsinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit sich herabzuziehen und zu deprimieren, oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, sehr erhöht, und dieses eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Ursachen konkurrieren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußtseins. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben erteilenden, mir völlig unbekannten Prinzip inhäriere, dazu ist kein Anlaß vorhanden; um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. — Aber ebensowenig Anlaß ist andererseits zu schließen, daß, weil hier das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene dasselbe bisher aktuierende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden seines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und also das individuelle Scheinleben desselben aufgehört hat, so wird keiner wähnen, jetzt sei die Schwere vernichtet; sondern jeder begreift, daß sie in zahllosen Erscheinungen nach wie vor thätig ist. Allerdings ließe sich gegen dieses Gleichnis einwenden, daß hier auch in diesem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat thätig zu sein, sondern nur ihre Thätigkeit augenfällig zu äußern; wer darauf besteht, mag sich statt dessen einen elektrischen Körper denken, in welchem, nach seiner Entladung, die Elek-

trizität wirklich aufgehört hat thätig zu sein. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir selbst den untersten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Prinzips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existieren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuierte, dieselbe sei, welche in dem jetzt blühenden thätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar. Gewiß aber wissen wir, daß, wie im zweiten Buche dargethan wurde, nur das vergänglich ist, was in der Kausalkette begriffen ist: dies aber sind bloß die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn beide sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Prinzip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forschung uns hat erkennen lassen, was es an sich selbst sei. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände, welche das Band der Ursachen und Wirkungen herbei- und hinwegführt, und welche allein dem Entstehen und Vergehen, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen sind. Soweit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehens nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man als solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als eine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Prinzip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen. — Ja, es ließe sich das Paradoxon aufstellen, daß auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte,

von dem am Leitfaden der Kausalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, durch seine absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. „Wie?“ wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehen werden?“ — Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub und Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Krystall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reduziert: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Tier gestalten und aus ihrem geheimnisvollen Schoß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernst, daß selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugnis ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichnis, oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzusehen, dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der sich ergab, daß die lautere, formlose Materie, — diese für sich allein nie wahrgenommene, aber als stets bleibend vorausgesetzte Basis der Erfahrungswelt, — der unmittelbare Widerschein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an sich, also des Willens, ist; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, das gilt, was dem Willen an sich schlechthin zukommt und sie seine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergibt. Weil, wie schon gesagt, die Natur nicht lügt; so kann keine aus einer rein objektiven Auffassung derselben entsprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Ansicht ganz und gar falsch sein, sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur sehr einseitig und unvollständig. Eine solche aber ist unstreitig auch der konsequente Materialismus, etwan der des Epikuros, ebensogut, wie der ihm entgegengesetzte absolute Idealismus, etwan der des Berkeley, und überhaupt jede aus einem richtigen Aperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philosophische Grundansicht. Nur sind

sie alle höchst einseitige Auffassungen, und daher, trotz ihrer Gegensätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus; sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchste Standpunkt allein, von welchem aus man sie alle übersieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über diese hinaus aber in ihrer Falschheit erkennt, kann der der absoluten Wahrheit, soweit eine solche überhaupt erreichbar ist, sein. Dementsprechend sehen wir, wie soeben nachgewiesen wurde, selbst in der eigentlich sehr rohen und daher sehr alten Grundansicht des Materialismus die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich noch wie durch einen bloßen Schatten derselben repräsentiert, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem schon höher stehenden Naturalismus einer absoluten Physik, durch die Ubiquität und Aeternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigstens beizuzählen ist. Also selbst diese rohen Grundansichten enthalten die Aussage, daß das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht. —

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen sich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Wesen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechseln und einmal betrachten, wie, im Gegensatz der Einzelwesen, das Ganze der Natur sich hinsichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empirischen Grund und Boden stehen bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelspiel, als das um Tod und Leben: jeder Entscheidung über diese sehen wir mit der äußersten Spannung, Teilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unsern Augen, alles in allem. — Hingegen die Natur, welche doch nie lügt, sondern aufrichtig und offen ist, spricht über dieses Thema ganz anders, nämlich so, wie Krischna im Bhagavad-Gita. Ihre Aussage ist: an Tod oder Leben des Individuums ist gar nichts gelegen. Dieses nämlich drückt sie dadurch aus, daß sie das Leben jedes Tieres, und auch des Menschen, den unbedeutendesten Zufällen preisgibt, ohne zu seiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke, ohne

alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen, eine bereite Beute für jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge faßt und mustert. Diese alle gehen, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Dasein bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so unaussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raublust des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall und der Laune jedes Narren, und dem Mutwillen jedes Kindes ohne Rückhalt preisgibt, spricht sie aus, daß die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei, ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß in jenen Fällen die Wirkung so wenig auf sich habe wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus, und sie lügt nie: nur kommentiert sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kinder tausend drohenden Gefahren, ohne Obhut, entgegensendet; so kann es nur sein, weil sie weiß, daß wenn sie fallen, sie in ihren Schoß zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ihr Fall nur ein Scherz ist. Sie hält es mit dem Menschen nicht anders, als mit den Tieren. Ihre Aussage also erstreckt sich auch auf diesen: Leben oder Tod des Individuums sind ihr gleichgültig. Demzufolge sollten sie es, in gewissem Sinne, auch uns sein: denn wir selbst sind ja die Natur. Gewiß würden wir, wenn wir nur tief genug sähen, der Natur beistimmen und Tod oder Leben als so gleichgültig ansehen, wie sie. Inzwischen müssen wir, mittelst der Reflexion, jene Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, daß die Zerstörung einer solchen Erscheinung das wahre und eigentliche Wesen derselben im mindesten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie soeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigsten Zufällen abhängig sind, sondern daß das Dasein der organischen Wesen überhaupt ein ephemeres ist, Tier und Pflanze heute entsteht und morgen vergeht; und Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, eine unendlich lange aber nur der ab-

solut formlosen Materie, welcher wir dieselbe sogar a priori zuerkennen; — da muß, denke ich, schon der bloß empirischen, aber objektiven und unbefangenen Auffassung einer solchen Ordnung der Dinge von selbst der Gedanke folgen, daß dieselbe nur ein oberflächliches Phänomen sei, daß ein solches beständiges Entstehen und Vergehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, sondern nur ein relatives, ja nur scheinbares sein könne, von welchem das eigentliche, sich ja ohnehin überall unserm Blick entziehende und durchweg geheimnisvolle, innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungestört fortbestehe; wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und sie daher nur im allgemeinen, als eine Art von tour de passe-passe, der dabei vorginge, uns denken müssen. Denn, daß, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplizierten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen, stets von Grund aus neu entstehen und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Dasein tretenden, ihresgleichen, Platz zu machen. — Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Sein und Nichtsein selbst dieser Einzelwesen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegensätze sind, kann nur ein relatives sein: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein absolutes gegeben wird, kann also nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beschaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt sein, sondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis zu Verstehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unsern Intellekt Bedingtes. — Ich sage, eine unmittelbare, intuitive Ueberzeugung der Art, wie ich sie hier mit Worten zu umschreiben gesucht habe, wird sich jedem aufdringen: d. h. freilich nur jedem, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen Gattung ist, als welche, schlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als solches, zu erkennen fähig, streng auf Erkenntnis der Individuen beschränkt ist, nach Art des tierischen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher

potenzierte Fähigkeit, auch bloß anfängt, in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Ueberzeugung in gewissem Grade teilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewissen. In der That sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philosophie auf die Erkenntnis der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Ueberaus lebhaft aber muß die hier beschriebene, unmittelbar aus der Auffassung der Natur hervorgehende Ueberzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menschen denkbaren Urhebern des Upanischads der Veden gewesen sein, da dieselbe aus unzähligen ihrer Aussprüche so sehr eindringlich zu uns redet, daß wir diese unmittelbare Erleuchtung ihres Geistes dem zuschreiben müssen, daß diese Weisen, als dem Ursprunge unsers Geschlechtes, der Zeit nach, näher stehend, das Wesen der Dinge klarer und tiefer auffaßten, als das schon abgeschwächte Geschlecht, οἱοι νυν βροτοι εισιν, es vermag. Allerdings aber ist ihrer Auffassung auch die in ganz andrem Grade, als in unsrem Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwischen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie **Kants** großer Geist sie verfolgte, auf andrem Wege, eben dahin, indem sie uns belehrt, daß unser Intellekt, in welchem jene so rasch wechselnde Erscheinungswelt sich darstellt, nicht das wahre letzte Wesen der Dinge, sondern bloß die Erscheinung desselben auffaßt, und zwar, wie ich hinzusetze, weil er ursprünglich nur bestimmt ist, unsrem Willen die Motive vorzuschieben, d. h. ihm beim Verfolgen seiner kleinlichen Zwecke dienstbar zu sein.

Setzen wir inzwischen unsere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Tier, sei es ein Hund, ein Vogel, ein Frosch, ja sei es auch nur ein Insekt, töte, so ist es eigentlich doch undenkbar, daß dieses Wesen, oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine so bewunderungswürdige Erscheinung, noch den Augenblick vorher, sich in ihrer vollen Energie und Lebenslust darstellte, durch meinen boshaften oder leichtsinnigen Akt zu nichts geworden sein sollte. — Und wieder andererseits, die Millionen Tiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebsamkeit

ins Dasein treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts gewesen und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt sein. — Sehe ich nun auf diese Weise eines sich meinem Blicke entziehen, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe; und ein anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch beide dieselbe Gestalt, dasselbe Wesen, denselben Charakter, nur allein nicht dieselbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseins fortwährend abwerfen und erneuern; — so liegt doch wahrlich die Annahme, daß das, was verschwindet, und das, was an seine Stelle tritt, eines und dasselbe Wesen sei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form seines Daseins, erfahren hat, und daß mithin was der Schlaf für das Individuum ist, der Tod für die Gattung sei; — diese Annahme, sage ich, liegt so nahe, daß es unmöglich ist, nicht auf sie zu geraten, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengesetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Tieres eine Entstehung aus nichts, und dementsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und dies noch mit der Zugabe, daß der Mensch, ebenso aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer und zwar mit Bewußtsein habe, während der Hund, der Affe, der Elefant durch den Tod vernichtet würden, — ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muß. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Resultate eines Systems mit den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ein Probierstein seiner Wahrheit sein soll; so wünsche ich, daß die Anhänger jener von Cartesius bis auf die vorkantischen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrschenden Grundansicht, einmal hier diesen Probierstein anlegen mögen.

Durchgängig und überall ist das echte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Dasein, d. i. eine Natur, möglich wird.

Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen, den langen, erstarrenden Winterschlaf; das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meisten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte anpassen, um einst aus diesem erneuet hervorzugehen; — so ist dies die große Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der eine so wenig wie der andere das Dasein gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle, oder Grube, oder Nest bereitet, sein Ei hineinlegt, nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig stirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereitlegt und dann ruhig schlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht statthaben, wenn nicht, an sich und seinem wahren Wesen nach, das im Herbste sterbende Insekt mit dem im Frühling auskriechenden ebensowohl identisch wäre, wie der sich schlafen legende Mensch mit dem aufstehenden.

Wenn wir nun, nach diesen Betrachtungen, zu uns selbst und unserm Geschlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Gestalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen suchen, dann aber mit der Frage dazwischenfahren: Woher werden diese alle kommen? Wo sind sie jetzt? — Wo ist der reiche Schoß des weltenschwangeren Nichts, der sie noch birgt, die kommenden Geschlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders sollen sie sein, als dort, wo allein das Reale stets war und sein wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, also bei dir, dem bethörten Frager, der, in diesem Verkennen seines eigenen Wesens, dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbste welkend und im Begriff abzufallen, jammert über seinen Untergang und sich nicht trösten lassen will durch den Hinblick auf das frische Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, sondern klagend spricht: „Das bin ja ich nicht! Das sind ganz andere Blätter!" — O thörichtes

Blatt! Wohin willst du? Und woher sollen andere kommen? Wo ist das Nichts, dessen Schlund du fürchtest? — Erkenne doch dein eigenes Wesen, gerade das, was vom Durst nach Dasein so erfüllt ist, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, stets eine und dieselbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entstehen und Vergehen. Und nun

οἵη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.
(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)

Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt; oder ob sie am Abend stirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei erstanden, eine andere Fliege summt; das ist an sich dieselbe Sache: daher aber ist die Erkenntnis, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Frühjahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der Nacht? — In Burdachs Physiologie, Bd. 1, §. 275, lesen wir: „Bis morgens 10 Uhr ist noch keine Cercaria ephemera (ein Infusionstier) zu sehen (in der Infusion): und um 12 wimmelt das ganze Wasser davon. Abends sterben sie, und am andern Morgen entstehen wieder neue. So beobachtete es Nitzsch sechs Tage hintereinander."

So weilt alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Insekt sterben am Ende des Sommers, das Tier, der Mensch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht so wäre, ist jederzeit alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, schwirrt das Insekt, steht Tier und Mensch in unverwüstlicher Jugend da, und die schon tausendmal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker stehen da, als unsterbliche Individuen; wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln; sogar ist ihr Thun, Treiben und Leiden allezeit dasselbe; wenn gleich die Geschichte stets etwas anderes zu erzählen vorgibt: denn diese ist wie das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben. Was also dringt sich unwiderstehlicher auf, als der Gedanke, daß jenes Ent-

stehen und Vergehen nicht das eigentliche Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn alles und jedes, was dasein will, wirklich fortwährend und ohne Ende da ist. Demgemäß sind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Tiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elefanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits viel tausendmal erneuert und sind dabei dieselben geblieben. Sie wissen nicht von andern ihresgleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung ist es, die allezeit lebt, und, im Bewußtsein der Unvergänglichkeit derselben und ihrer Identität mit ihr, sind die Individuen da und wohlgemut. Der Wille zum Leben erscheint sich in endloser Gegenwart; weil diese die Form des Lebens der Gattung ist, welche daher nicht altert, sondern immer jung bleibt. Der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken ist, an dessen Abwesenheit die indischen Götter erkannt werden, wenn sie in Menschengestalt erscheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu sein aufhört; ebenso scheinbar vergeht Mensch und Tier durch den Tod, und ebenso ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort. Nun denke man sich jenen Wechsel von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Wesen vor sich, feststehend, wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Dies ist die zeitliche Unsterblichkeit. Infolge derselben ist, trotz Jahrtausenden des Todes und der Verwesung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Wesen, welches als die Natur sich darstellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemut ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verwesung, sind wir noch alle beisammen!"

Etwan der wäre auszunehmen, der zu diesem Spiele einmal aus Herzensgrunde gesagt hätte: „Ich mag nicht mehr." Aber davon zu reden ist hier noch nicht der Ort.

Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konstanten Bedingungen sind, unter denen der Wille zum Leben sich in seiner Objektivation erhält, d. h. unser Wesen an sich, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinsterben der Geschlechter, in immerwährender Gegenwart da ist und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben genießt.

Dies ist dem analog, daß wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu schlafen, am Tage wach sein können; sogar ist letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verständnis jenes schwierigen Passus liefert*).

Denn das Substrat, oder die Ausfüllung, πληρωμα, oder der Stoff der Gegenwart ist durch alle Zeit eigentlich derselbe. Die Unmöglichkeit, diese Identität unmittelbar zu erkennen, ist eben die Zeit, eine Form und Schranke unsers Intellekts. Daß, vermöge derselben, z. B. das Zukünftige noch nicht ist, beruht auf einer Täuschung, welcher wir inne werden, wann es gekommen ist. Daß die wesentliche Form unsers Intellekts eine solche Täuschung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt sich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffassen des Wesens der Dinge, sondern bloß zu dem der Motive, also zum Dienst einer individuellen und zeitlichen Willenserscheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen ist**).

Wenn man die uns hier beschäftigenden Betrachtungen zusammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten verstehen, daß es gar kein Entstehen und Vergehen gebe, sondern das Ganze unbeweglich feststehe: Παρμενιδης και Μελισσος ανῃρουν γενεσιν και φθοραν, δια το νομιζειν το παν ακινητον. (Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stob. Ecl. I, 21.) Imgleichen erhält hier auch die schöne Stelle des Empedokles Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat, im Buche Adversus Coloten, c. 12:

Νηπιοι· ου γαρ σφιν δολιχοφρονες εισι μεριμναι,
Οἱ δη γινεσθαι παρος ουκ εον ελπιζουσι,
Η τι καταθνησκειν και εξολλυσθαι ἁπαντη.

---

*) Die Einstellung der animalischen Funktionen ist der Schlaf; die der organischen der Tod.

**) Es gibt nur Eine Gegenwart, und diese ist immer: denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseins. Man muß dahin gelangen einzusehen, daß die Vergangenheit nicht an sich von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apprehension, als welche die Zeit zur Form hat, vermöge welcher allein sich das Gegenwärtige als verschieden vom Vergangenen darstellt. Zur Beförderung dieser Einsicht denke man sich alle Vorgänge und Scenen des Menschenlebens, schlechte und gute, glückliche und unglückliche, erfreuliche und entsetzliche, wie sie im Laufe der Zeiten und Verschiedenheit der Oerter successiv in buntester Mannigfaltigkeit und Abwechselung sich darstellen, als auf einmal und zugleich und immerdar vorhanden, im Nunc stans, während nur scheinbar jetzt dies, jetzt das ist; — dann wird man verstehen, was die Objektivation des Willens zum Leben eigentlich besagt. — Auch unser Wohlgefallen an Genrebildern beruht hauptsächlich darauf, daß sie die flüchtigen Scenen des Lebens fixieren. — Aus dem Gefühl der ausgesprochenen Wahrheit ist das Dogma von der Metempsychose hervorgegangen.

Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,
Ὡς οφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),
Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και εσθλα,
Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυθεν, ουδεν αρ' εισιν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die so höchst merkwürdige und an ihrem Ort überraschende Stelle in Diderots Jacques le fataliste: un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez.“

In dem Sinne freilich, in welchem der Mensch bei der Zeugung aus Nichts entsteht, wird er durch den Tod zu Nichts. Dieses Nichts aber so ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre sehr interessant; da nur mittelmäßiger Scharfsinn erfordert ist, einzusehen, daß dieses empirische Nichts keineswegs ein absolutes ist, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, daß alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

Es gibt keinen größern Kontrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. Und faßt man, von diesem Gesichtspunkt aus, die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; so wird einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und sichtbar. — Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit einem Blick das Menschengeschlecht, in seiner ganzen Dauer, umfaßte, würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehen;

sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrierende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Tieren zu studieren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaßen. Diese Anmaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, dasselbe sind wie die Tiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntnis der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. Denn wenn man etwas auf einem falschen Wege sucht; so hat man eben deshalb den rechten verlassen und wird auf jenem am Ende nie etwas anderes erreichen, als späte Enttäuschung. Also frisch weg, nicht nach vorgefaßten Grillen, sondern an der Hand der Natur, die Wahrheit verfolgt! Zuvörderst lerne man beim Anblick jedes jungen Tieres das nie alternde Dasein der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche schenkt, und es auftreten läßt, so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts sich millionenmal erneuert habe, um ebenso oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiß wohl, daß, wenn ich einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch dieselbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht sich nur treu und ernst in den

Anblick eines dieser obern Wirbeltiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, daß dieses unergründliche Wesen, wie es da ist, im ganzen genommen, unmöglich zu Nichts werden kann: und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in diesem Tiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, daß wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato so klar eingeleuchtet hatte, daß derselbe sein Grundgedanke, das Centrum seiner Philosophie, und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophieren überhaupt wurde.

Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestiert: daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Zum Beispiel die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die Idee, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf. Darum also legte Plato den Ideen allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Sein bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehen und Vergehen. Aus dem tiefinnersten Bewußtsein seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemütsruhe, mit der jedes tierische und auch das menschliche Individuum unbesorgt dahin wandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tode gerade entgegen: aus seinen Augen blickt inzwischen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menschen könnten diese Ruhe die unsichern und wechselnden Dogmen nicht verleihen.

Aber, wie gesagt, der Anblick jedes Tieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen, in seiner Manifestation der Tod nicht hinderlich ist. Welch ein unergründliches Mysterium liegt doch in jedem Tiere! Seht das nächste, seht euern Hund an: wie wohlgemut und ruhig er dasteht! Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht im mindesten getrübt worden. Daher steht der Hund so frisch und urkräftig da, als wäre dieser Tag sein erster und könne keiner sein letzter sein, und aus seinen Augen leuchtet das unzerstörbare Prinzip in ihm, der Archäus. Was ist denn nun jene Jahrtausende hindurch gestorben? — Nicht der Hund, er steht unversehrt vor uns; bloß sein Schatten, sein Abbild in unserer an die Zeit gebundenen Erkenntnisweise. Wie kann man doch nur glauben, daß das vergehe, was immer und immer da ist und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl ist die Sache empirisch erklärlich: nämlich in dem Maße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber diese empirische Erklärung ist bloß scheinbar eine solche: sie setzt ein Rätsel an die Stelle des andern. Der metaphysische Verstand der Sache ist, wenn auch nicht so wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, daß dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformiert liege. Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, gibt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Positive der Sache nachzuweisen, daß nämlich das Ding an sich von der Zeit und dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehen und Vergehen, unberührt bleibt, und daß die Erscheinungen in der Zeit sogar jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zunächst stehende Dasein nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit ist freilich ein Begriff, dem keine Anschauung zum Grunde liegt: er ist auch deshalb bloß negativen Inhalts, besagt nämlich ein zeitloses Dasein. Die Zeit ist dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit, ὁ χρονος εἰκων του αἰωνος, wie es Plotinus

hat: und ebenso ist unser zeitliches Dasein das bloße Bild unsers Wesens an sich. Dieses muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unsers Erkennens ist: vermöge dieser allein aber erkennen wir unser und aller Dinge Wesen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an sich, auf jeder ihrer Stufen die (Platonische) Idee ist; desgleichen im dritten Buche, daß die Ideen der Wesen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntnis derselben nur ausnahmsweise, unter besondern Begünstigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntnis hingegen, also in der Zeit, stellt die Idee sich dar unter der Form der Spezies, welches die durch Eingehen in die Zeit auseinander gezogene Idee ist. Daher ist also die Spezies die unmittelbarste Objektivation des Dinges an sich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerste Wesen jedes Tieres, und auch des Menschen, liegt demgemäß in der Spezies: in dieser also wurzelt der sich so mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in diesem allein das unmittelbare Bewußtsein: deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifestiert sich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Spezies als Geschlechtstrieb und leidenschaftliche Sorge für die Brut. In Uebereinstimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei ist, so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hunderttausend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Termiten u. a. m. Dort hingegen ist jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, daß es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann; weshalb ein Tier, wenn es verstümmelt oder geschwächt wird, in der Regel verhungern muß. Und wo eine gelegentliche Ersparnis möglich war, dadurch daß ein Teil zur Not entbehrt

werden konnte, ist er, selbst außer der Ordnung, zurückbehalten worden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Tiere tappen im Finstern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geschieht, daß sie sich mit drei Viertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis sie einen Gegenstand treffen; wobei sie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geschieht infolge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Dieselbe Richtung der Natur zeigt sich auch darin, daß je tauglicher das Individuum, vermöge seines Alters, zur Fortpflanzung ist, desto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix sich äußert, seine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht genest. Dieses nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit, und sinkt tief, nachdem sie erloschen ist: denn jetzt ist, in den Augen der Natur, das Individuum wertlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Wesen, mit samt der sie begleitenden Gradation des Bewußtseins, vom Polypen bis zum Menschen; so sehen wir diese wundervolle Pyramide zwar durch den steten Tod der Individuen in unausgesetzter Oscillation erhalten, jedoch, mittelst des Bandes der Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun also, wie oben ausgeführt worden, das Objektive, die Gattung, sich als unzerstörbar darstellt, scheint das Subjektive, als welches bloß im Selbstbewußtsein dieser Wesen besteht, von der kürzesten Dauer zu sein und unablässig zerstört zu werden, um ebenso oft, auf unbegreifliche Weise, wieder aus dem Nichts hervorzugehen. Wahrlich aber muß man sehr kurzsichtig sein, um sich durch diesen Schein täuschen zu lassen und nicht zu begreifen, daß, wenngleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das Subjektive, d. i. der Wille, welcher in dem Allen lebt und erscheint, und mit ihm das Subjekt des Erkennens, in welchem dasselbe sich darstellt, — nicht minder unzerstörbar sein muß; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Aeußern, doch nur die Erscheinung der Unzerstörbarkeit des Subjektiven, oder Innern, sein kann; da jenes nichts besitzen kann, was es nicht von diesem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber wesentlich und ursprünglich ein Objektives, eine Erscheinung, und sodann sekundär und accidentell ein Subjek-

tives, ein Ding an sich, ein Selbstbewußtes sein kann. Denn offenbar setzt jenes als Erscheinung ein Erscheinendes, als Sein für Anderes ein Sein für sich, und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d. h. in dem, was sie erst für Andere, in einem fremden Bewußtsein sind. Demgemäß fanden wir, im ersten Buch, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und notwendig der subjektive, d. i. der idealistische ist; wie auch, daß der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialismus führt. — Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr *eins*, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille; ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einssein sich zum deutlichen Bewußtsein bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden: beides würde sich ihm als *eines* und *dasselbe* darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen konnte. Denn das Verständnis der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigentümliches, mittelst der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinenfalls gar ferne Zeit, die man gestorben sein wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und läßt die Welt fortbestehen: aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, daß man dabei doch noch da war. Denn man hat vermeint, die Welt ohne sich vorzustellen: allein im Bewußtsein ist das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für welches allein sie vorhanden ist. Dieses Centrum alles Daseins, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehen lassen: es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken, aber nicht realisieren läßt. Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, mißlingt jedesmal, ungefähr so, wie der, sich einen gleichseitigen rechtwinklichten Triangel, oder ein Vergehen oder Entstehen von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten

mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten dringt sich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger in uns ist, als wir in ihr, und daß die Quelle aller Realität in unserm Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: die Zeit, da ich nicht sein werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen. — Es ließe daher sich sogar fragen, wie weit denn jeder, in seinem Herzen, wirklich an eine Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von jedem schon gemachten Experiment, noch das tiefinnere Bewußtsein der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei.

Die tiefe Ueberzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissenssorgen bei Annäherung desselben bezeugen, jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit; daher Spinoza sie so ausdrückt: sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus Nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu Nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu sein, ist ein monstroser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend sagt daher Theophrastus Paracelsus (Werke, Straßburg 1603, Bd. 2, S. 6): „Die Seel in mir ist aus Etwas geworden; darum sie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt sie." Er gibt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menschen für dessen absoluten Anfang hält, dem muß der Tod das absolute Ende desselben sein. Denn beide sind was sie sind in gleichem Sinne: folglich kann jeder sich nur insofern als unsterblich denken, als er sich auch als ungeboren denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt ist, das ist, dem Wesen und der Bedeutung nach, auch der Tod; es ist dieselbe Linie in zwei Richtungen beschrieben. Ist jene eine wirkliche Entstehung aus Nichts; so ist auch dieser eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber läßt sich nur mittelst

der Ewigkeit unsers eigentlichen Wesens eine Unvergänglichkeit desselben denken, welche mithin keine zeitliche ist. Die Annahme, daß der Mensch aus Nichts geschaffen sei, führt notwendig zu der, daß der Tod sein absolutes Ende sei. Hierin ist also das Alte Testament völlig konsequent: denn zu einer Schöpfung aus Nichts paßt keine Unsterblichkeitslehre. Das neutestamentliche Christentum hat eine solche, weil es indischen Geistes und daher, mehr als wahrscheinlich, auch indischer Herkunft ist, wenngleich nur unter ägyptischer Vermittelung. Allein zu dem jüdischen Stamm, auf welchen jene indische Weisheit im gelobten Land gepfropft werden mußte, paßt solche wie die Freiheit des Willens zum Geschaffensein desselben, oder wie

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit.

Es ist immer schlimm, wenn man nicht von Grund aus originell sein und aus ganzem Holze schneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konsequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Dasein vor der Geburt, dessen Verschuldung abzubüßen dieses Leben da ist. Wie deutlich sie auch der notwendigen Konsequenz hierin sich bewußt sind, zeigt folgende Stelle aus Colebrookes Geschichte der Indischen Philosophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. 1, p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning*). Ferner in Upham's Doctrine of Buddhism, S. 110, heißt es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death**).

---

*) „Gegen das System der Bhagavatas, welches nur zum Teil ketzerisch ist, ist die Einwendung, auf welche Vyasa das größte Gewicht legt, diese, daß die Seele nicht ewig sein würde, wenn sie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte."

**) „In der Hölle ist das härteste Los das jener Irreligiosen, die Deitty genannt werden: dies sind solche, welche, das Zeugnis Buddhas verwerfend, der ketzerischen Lehre anhängen, daß alle lebenden Wesen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen."

Wer sein Dasein bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im allgemeinen einsieht, daß dasselbe auf irgend einer ursprünglichen Notwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß diese, die etwas so Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine solche Spanne Zeit beschränkt sei, sondern daß sie in jeder wirke. Als ein notwendiges aber wird sein Dasein erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er existiert, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch da ist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Dasein aufheben zu können. Könnte er jemals nicht sein; so wäre er schon jetzt nicht. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß was existiert notwendig existiert. Mithin hat jeder sich als ein notwendiges Wesen zu begreifen, d. h. als ein solches, aus dessen wahrer und erschöpfender Definition, wenn man sie nur hätte, das Dasein desselben folgen würde. In diesem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. sich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens. Diesem nämlich muß die Existenz inhärieren, weil sie sich als von allen durch die Kausalkette möglicherweise herbeiführbaren Zuständen unabhängig erweist: denn diese haben bereits das Ihrige gethan, und dennoch ist unser Dasein davon so unerschüttert geblieben, wie der Lichtstrahl vom Sturmwind, den er durchschneidet. Könnte die Zeit, aus eigenen Kräften, uns einem glückseligen Zustande entgegenführen; so wären wir schon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte sie uns dem Untergange entgegenführen; so wären wir schon längst nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt da sind, folgt, wohlerwogen, daß wir jederzeit dasein müssen. Denn wir sind selbst das Wesen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in sich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die ganze Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weise, und es ist uns so unmöglich, aus dem Dasein, wie aus dem Raum hinauszufallen. — Genau betrachtet ist es undenkbar, daß das, was einmal in aller Kraft der Wirklichkeit da ist, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht sein

sollte. Hieraus ist die Lehre der Christen von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebst ähnlichen Dogmen griechischer Philosophen hervorgegangen. — Das große Geheimnis unsers Seins und Nichtseins, welches aufzuklären diese und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß dasselbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, subjektiv ein Punkt, eine unteilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart ist: aber wer faßt es? Am deutlichsten hat es Kant dargelegt, in seiner unsterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Denn aus dieser ergibt sich, daß das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans liegt, fest und unbeweglich; und daß der Wechsel der Erscheinungen und Begebenheiten eine bloße Folge unserer Auffassung desselben mittelst unserer Anschauungsform der Zeit ist. Demnach, statt zu den Menschen zu sagen: „ihr seid durch die Geburt entstanden, aber unsterblich"; sollte man ihnen sagen: „ihr seid nicht Nichts", und sie dieses verstehen lehren, im Sinne des dem Hermes Trismegistos beigelegten Ausspruchs: Το γαρ ὀν ἀει ἐσται. (Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl. I, 43, 6.) Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, sondern das beängstigte Herz sein altes Klagelied anstimmt: „Ich sehe alle Wesen durch die Geburt aus dem Nichts entstehen und diesem nach kurzer Frist wieder anheimfallen: auch mein Dasein, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde Nichts sein!" — so ist die richtige Antwort: „Bist du nicht da? Hast du sie nicht inne, die kostbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle so gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verstehst du, wie du zu ihr gelangt bist? Kennst du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einsehen könntest, sie würden dir durch den Tod versperrt? Ein Dasein deines Selbst, nach der Zerstörung deines Leibes, ist dir seiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher sein, als dir dein jetziges Dasein ist, und wie du dazu gelangtest? Warum solltest du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieser Gegenwart offen standen, dir nicht auch zu jeder künftigen offen stehen werden?"

Wenn also Betrachtungen dieser Art allerdings geeignet sind, die Ueberzeugung zu erwecken, daß in uns etwas ist,

das der Tod nicht zerstören kann; so geschieht es doch nur mittelst Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unsers Daseins ist. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerstörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum ist, welches überdies durch die Zeugung entstanden und die Eigenschaften des Vaters und der Mutter an sich tragend, als eine bloße Differenz der Spezies sich darstellt, als solche aber nur endlich sein kann. Wie, dementsprechend, das Individuum keine Erinnerung seines Daseins vor seiner Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das Bewußtsein aber setzt jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles das untergeht, was ihm, als diesem, eigentümlich ist und ihn von den andern unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehen der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken. Wer nun aber so sein Dasein an die Identität des Bewußtseins knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, daß er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer ebenso endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Dasein vor der Geburt keine Erinnerung hat, sein Bewußtsein also mit der Geburt anfängt, muß ihm diese für ein Hervorgehen seines Daseins aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit seines Daseins nach dem Tode für eine ebensolange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Ist hingegen das Dasein, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes, als das des individuellen Bewußtseins; so muß es, ebenso wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig sein, und demnach in Beziehung auf dasselbe es gleich wahr sein zu sagen: „ich werde stets sein" und „ich bin stets gewesen"; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine gibt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Aequivokum, wie ohne weiteres der einsehen wird, dem der Inhalt unsers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Teil unsers Wesens gegenwärtig ist. Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: „Der Tod ist mein gänzliches Ende"; oder aber auch: „Ein so unendlich kleiner Teil der Welt ich bin; ein ebenso kleiner Teil meines wahren Wesens ist

diese meine persönliche Erscheinung." Aber das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehenerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet, dementsprechend, daß es das Produkt einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung, also des Nahrungsuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunktion ist. Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äußeren Anschauung sich darstellt. Könnte er hingegen zum Bewußtsein bringen, was er noch überdies und außerdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: „Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?" Er würde einsehen, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche; weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt. — Ueberdies ließe sich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meisten Menschen eine so elende und nichtswürdige ist, daß sie wahrlich nichts daran verlieren, und daß was an ihnen noch einigen Wert haben mag, das allgemein Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu sein, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrtum ins Unendliche perpetuieren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein spezieller Irrtum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. Dies findet seine Bestätigung auch darin, daß die allermeisten, ja, eigentlich alle Menschen so beschaffen sind, daß sie nicht glücklich sein könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten. In dem Maße nämlich, als eine solche Not und Beschwerde ausschlösse, würden sie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maße, als dieser vorgebeugt wäre, würden sie in Not, Plage und Leiden geraten. Zu einem

glückseligen Zustande des Menschen wäre also keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine „bessere Welt" versetzte, sondern auch noch erfordert, daß mit ihm selbst eine Grundveränderung vorginge, also daß er nicht mehr wäre was er ist, und dagegen würde was er nicht ist. Dazu aber muß er zuvörderst aufhören zu sein was er ist: dieses Erfordernis erfüllt vorläufig der Tod, dessen moralische Notwendigkeit sich von diesem Gesichtspunkt aus schon absehen läßt. In eine andere Welt versetzt werden, und sein ganzes Wesen verändern, — ist im Grunde eins und dasselbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unsers ersten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transcendentalphilosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demselben auch sein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt, samt seinen Formen, als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde; so fest ist er mit jenem verwachsen. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig. Hingegen ist die Besorgnis, es möchte mit dem Tode alles aus sein, dem zu vergleichen, daß einer im Traume dächte, es gäbe bloß Träume, ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtsein einmal geendigt hat; wäre es da auch nur wünschenswert, daß es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehen? Sein Inhalt ist, dem größten Teile nach, ja meistens durchweg, nichts als ein Strom kleinlicher, irdischer, armseliger Gedanken und endloser Sorgen: laßt diese doch endlich beruhigt werden! — Mit richtigem Sinne setzten daher die Alten auf ihre Grabsteine: securitati perpetuae; — oder bonae quieti. Wollte man aber gar hier, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewußtseins verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen; so würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen sein. Diese beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte. Wohlbegründet hingegen ist die unmittelbare Ueberzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geist der Liebe, der diesen seiner Feinde schonen, jenen des zuvor nie Gesehenen sich

mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu Nichts werden kann. —

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie, durch eine völlig theoretische, aber wohlerwiesene Einsicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die excitierendeste aller metaphysischen Fragen mit einemmale beseitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer Erkenntnis von unserm und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen Sinn mehr haben. Dies zeigt sich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeitbegriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer solchen, sei sie auf der einen oder der andern Seite, schlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unser Wesen an sich nach dem Tode fortdauere, weil es falsch sei, daß es unterginge; aber ebensogut, daß es unterginge, weil es falsch sei, daß es fortdauere: im Grunde ist das eine so wahr wie das andere. Hier ließe sich demnach allerdings so etwas, wie eine Antinomie aufstellen. Allein sie würde auf lauter Negationen beruhen. Man spräche darin dem Subjekt des Urteils zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derselben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zusammen, sondern einzeln ihm abspricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktorische Gegenteil des jedesmal abgesprochenen Prädikats dadurch von ihm bewiesen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommensurable Größen verglichen werden, insofern das Problem uns auf einen Schauplatz versetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach

Zeitbestimmungen frägt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzusprechen gleich falsch ist: dies eben heißt: das Problem ist transcendent. In diesem Sinne bleibt der Tod ein Mysterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich festhaltend, die Behauptung aufstellen, daß der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich sei, das Wesen an sich desselben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man, wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeitbegriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der, auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, daß wir nicht, mit Kant, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei. Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende Erkenntnis des Dinges an sich nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehen, daß, etwas nach dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen, unmöglich ist. Denn sobald ich erkenne, habe ich eine Vorstellung: diese aber kann, eben weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch sein, sondern gibt es, indem sie es aus einem Sein für sich zu einem Sein für Andere macht, in einer ganz andern Form wieder, ist also stets noch als Erscheinung desselben zu betrachten. Für ein erkennendes Bewußtsein, wie immer solches auch beschaffen sein möge, kann es daher stets nur Erscheinungen geben. Dies wird selbst dadurch nicht ganz beseitigt, daß mein eigenes Wesen das Erkannte ist: denn sofern es in mein erkennendes Bewußtsein fällt, ist es schon ein Reflex meines Wesens, ein von diesem selbst Verschiedenes, also schon in gewissem Grad Erscheinung. Sofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntnis nur eine sekundäre Eigenschaft unsers Wesens und durch die animalische Natur desselben herbeigeführt sei, ist im zweiten Buch genugsam bewiesen. Streng genommen

erkennen wir also auch unsern Willen immer nur noch als Erscheinung und nicht nach dem, was er schlechthin an und für sich sein mag. Allein eben in jenem zweiten Buch, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, ist ausführlich dargethan und nachgewiesen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von außen Gegebene verlassend, die einzige Erscheinung, in deren Wesen uns eine unmittelbare Einsicht von innen zugänglich ist, festhalten, wir in dieser als das Letzte und den Kern der Realität ganz entschieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an sich insofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in seiner unmittelbarsten Manifestation und daher mit dem Vorbehalt, daß diese Erkenntnis desselben noch keine erschöpfende und ganz adäquate sei. In diesem Sinne also halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an sich fest.

Auf den Menschen, als Erscheinung in der Zeit, ist der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empirische Erkenntnis legt unverhohlen den Tod als das Ende dieses zeitlichen Daseins dar. Das Ende der Person ist ebenso real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr sein. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden. In diesem Sinne ist natus et denatus ein schöner Ausdruck. Nun aber liefert die gesamte empirische Erkenntnis bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existiert der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Dasein, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, soweit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch im Menschen. Das Bewußtsein hingegen besteht im Erkennen: dieses aber gehört, wie genugsam nachgewiesen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der bloßen Erschei-

nung an, endigt daher mit dieser: der Wille allein, dessen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, ist das Unzerstörbare. Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntnis, nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kundgebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewußtsein stets von neuem aufsteigenden Widerspruch, daß der Tod unser Ende ist, und wir dennoch ewig und unzerstörbar sein müssen, also dem sentimus, experimurque nos aeternos esse des Spinoza. Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten: es liegt ausschließlich im Willen, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das gründlichste dargethan worden, ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedingende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtsein verloren, nicht aber das, was das Bewußtsein hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Prinzip des Lebens, welches in ihm sich manifestierte. Daher also sagt jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Sogar das Frische und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unverändert beharrt. Aber was dieses Unvergängliche sei, konnte man sich nicht deutlich machen. Es ist nicht das Bewußtsein, so wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtsein beruht. Es ist vielmehr das, worauf der Leib, mit samt dem Bewußtsein beruht. Dieses aber ist eben das, was, indem es ins Bewußtsein fällt, sich als Wille darstellt. Ueber diese unmittelbarste Erscheinung desselben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtsein hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn jenes sein möge, sofern es nicht ins Bewußtsein fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar.

In der Erscheinung und mittelst deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis, stellt es sich

so dar, daß das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg, und sind beide unmittelbar eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui.

Da nun also das so unendlich wichtige Verständnis der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod gänzlich auf dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht, will ich eben diesen jetzt dadurch in das hellste Licht stellen, daß ich ihn am Gegenteil des Todes, also an der Entstehung der animalischen Wesen, d. i. der Zeugung, erläutere. Denn dieser mit dem Tode gleich geheimnisvolle Vorgang stellt uns den fundamentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich stellt sich uns auf zweifache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtsein, dessen alleiniger Gegenstand, wie ich oft nachgewiesen habe, der Wille mit allen seinen Affektionen ist; und sodann für das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorstellung, oder der empirischen Realität der Dinge. Von der Willensseite nun, also innerlich, subjektiv, für das Selbstbewußtsein, stellt jener Akt sich dar als die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objektiv, für das Bewußtsein von andern Dingen, ist eben dieser Akt der Einschlag zum allerkünstlichsten Gewebe, die Grundlage des unaussprechlich komplizierten animalischen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unsern erstaunten Augen sichtbar zu werden. Dieser Organismus, dessen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur der kennt, welcher Anatomie studiert hat, ist, von der Vorstellungsseite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollsten Kombination ausgedachtes und mit überschwenglicher Kunst und Genauigkeit ausgeführtes System, als das mühseligste Werk der tiefsten Ueberlegung: — nun aber von der Willensseite kennen wir, durch das Selbstbewußtsein, seine Hervorbringung

als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegenteil aller Ueberlegung ist, eines ungestümen blinden Dranges, einer überschwenglich wollüstigen Empfindung. Dieser Gegensatz ist genau verwandt mit dem oben nachgewiesenen unendlichen Kontrast zwischen der absoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebst der dieser entsprechenden grenzenlosen Sorglosigkeit, mit welcher sie solche der Vernichtung preisgibt, — und der unberechenbar künstlichen und durchdachten Konstruktion eben dieser Werke, nach welcher zu urteilen sie unendlich schwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller ersinnlichen Sorgfalt zu wachen sein müßte; während wir das Gegenteil vor Augen haben. — Haben wir nun, durch diese, freilich sehr ungewöhnliche Betrachtung die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs schroffeste aneinander gebracht und sie gleichsam mit einer Faust umspannt; so müssen wir sie jetzt festhalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Gesetze der Erscheinung, oder Welt als Vorstellung, für die des Willens, oder der Dinge an sich, zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorstellung, d. i. in der Erscheinungswelt, sich uns bald ein Entstehen aus Nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entstandenen darstellt, von jener andern Seite aus, oder an sich, ein Wesen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entstehen und Vergehen gar keinen Sinn haben. Denn wir haben soeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgingen, wo, mittelst des Selbstbewußtseins, die Erscheinung und das Wesen an sich zusammenstoßen, es gleichsam mit Händen gegriffen, daß beide schlechthin inkommensurabel sind, und die ganze Weise des Seins des einen, nebst allen Grundgesetzen dieses Seins, im andern nichts und weniger als nichts bedeutet. — Ich glaube, daß diese letzte Betrachtung nur von wenigen recht verstanden werden, und daß sie allen, die sie nicht verstehen, mißfällig und selbst anstößig sein wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglassen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieses Kapitels habe ich auseinandergesetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der Erkenntnis entspringt, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Wertes des Lebens sein würde; sondern daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im Willen hat, aus dessen ur-

sprünglichem Wesen, in welchem er ohne alle Erkenntnis, und daher blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust; so werden wir darin festgehalten durch die gewiß ebenso illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnislos ist. Wäre, umgekehrt, der Mensch ein bloß erkennendes Wesen; so müßte der Tod ihm nicht nur gleichgültig, sondern sogar willkommen sein. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt sind, daß was vom Tode getroffen wird, bloß das erkennende Bewußtsein ist, hingegen der Wille, sofern er das Ding an sich ist, welches jeder individuellen Erscheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbestimmungen Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Dasein und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloß die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntnis ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint: Dieses also, als seinem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Dasein ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, daß dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der Wille, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Sein und Nichtsein gleichgültig ist, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntnis, der Intellekt, dessen Dasein in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objektiven Welt besteht, deren Korrelat er ist und mit deren Dasein das seinige im Grunde eins ist. Wenngleich also nicht das individuelle Bewußtsein den Tod überlebt; so überlebt ihn doch das, was allein sich gegen ihn sträubt: der Wille. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, daß die Philosophen, vom Standpunkt der Erkenntnis aus, allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntnis,

sondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, daß alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens, oder Herzens, einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts, oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieser Betrachtung diene noch folgendes. Der Wille, welcher unser Wesen an sich ausmacht, ist einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen ist eine sekundäre, aus der Objektivation des Willens hervorgehende Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem die Strahlen der Thätigkeit aller Teile des Gehirns zusammenlaufen. Mit diesem muß es daher untergehen. Im Selbstbewußtsein steht es, als das allein Erkennende, dem Willen als sein Zuschauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entsprossen, ihn doch als ein von sich Verschiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empirisch, in der Zeit, stückweise, in seinen successiven Erregungen und Akten, erfährt auch seine Entschließungen erst a posteriori und oft sehr mittelbar. Hieraus erklärt sich, daß unser eigenes Wesen uns, d. h. eben unserm Intellekt, ein Rätsel ist, und daß das Individuum sich als neu entstanden und vergänglich erblickt; obschon sein Wesen an sich ein zeitloses, also ewiges ist. Wie nun der Wille nicht erkennt, so ist umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntnis, einzig und allein erkennend, ohne irgend zu wollen. Dies ist selbst physisch daran nachweisbar, daß, wie schon im zweiten Buch erwähnt, nach Bichat, die verschiedenen Affekte alle Teile des Organismus unmittelbar erschüttern und ihre Funktionen stören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchstens mittelbar, d. h. infolge eben jener Störungen, davon affiziert werden kann (De la vie et de la mort, art. 6, § 2). Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens, für sich und als solches, an nichts Anteil oder Interesse nehmen kann, sondern ihm das Sein oder Nichtsein jedes Dinges, ja sogar seiner selbst, gleichgültig ist. Warum nun sollte dieses anteilslose Wesen unsterblich sein? Es endet mit der zeitlichen Erscheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit diesem entstanden war. Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. Der Intellekt, wie die in

ihm allein vorhandene anschauliche Welt, ist bloße Erscheinung: aber die Endlichkeit beider ficht nicht das an, davon sie die Erscheinung sind. Der Intellekt ist Funktion des cerebralen Nervensystems: aber dieses, wie der übrige Leib, ist die Objektität des Willens. Daher beruht der Intellekt auf dem somatischen Leben des Organismus: dieser selbst aber beruht auf dem Willen. Der organische Leib kann also, in gewissem Sinne, angesehen werden als Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl er eigentlich nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille selbst ist. Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseins ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewußtsein ist das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod dessen Ende. Daher ist das Bewußtsein endlich, stets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der Wille allein beharrt; aber auch ihm allein ist am Beharren gelegen: denn er ist der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für sich ist an nichts gelegen. Im Ich sind jedoch beide verbunden. — In jedem animalischen Wesen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht ist, bei dem er hier seine Zwecke verfolgt. Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Teil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hilflos und blind weiß.

Zu dieser Auseinandersetzung stimmt endlich auch noch jene tägliche moralische Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real ist, hingegen die Objekte desselben als durch die Erkenntnis bedingt, nur Erscheinungen, nur Schaum und Dunst sind, gleich dem Weine, welchen Mephistopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem sinnlichen Genuß sagen auch wir: „Mir deuchte doch als tränk' ich Wein.“

Die Schrecken des Todes beruhen großenteils auf dem falschen Schein, daß jetzt das Ich verschwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegenteil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Dasein hatte, beharrt. Mit dem Gehirn

geht der Intellekt, und mit diesem die objektive Welt, seine bloße Vorstellung, unter. Daß in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und schwebt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moralische Dasein das sich über den Tod hinaus erstreckende wäre; so würde, da der Intellekt und mit ihm seine Welt erlischt, das Wesen der Dinge überhaupt nichts weiter sein, als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zusammenhang untereinander: denn das Beharren der erkenntnislosen Natur besteht bloß in der Zeitvorstellung der erkennenden. Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann alles in allem.

Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet; so hat man eigentlich das seltsame, ja, zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher alles mit seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein alles was ist sein Dasein hat, verzagt und unterzugehen befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, alles von ihm voll ist und es keinen Ort gibt, wo er nicht wäre, kein Wesen, in welchem er nicht lebte; da das Dasein nicht ihn trägt, sondern er das Dasein. Dennoch ist er es, der im Todesangst leidenden Individuo verzagt, indem er der, durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuschung unterliegt, daß seine Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei: diese Täuschung gehört zu dem schweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen ist. Aber man könnte zu dem Sterbenden sagen: „Du hörst auf, etwas zu sein, welches du besser gethan hättest, nie zu werden.“

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns übrig läßt der Keim und Kern eines ganz andern Daseins, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, daß es über sich selbst verwundert brütet. Daher der schwärmerische und träumerische Hang edler Jünglinge, zur Zeit wo dieses frische Bewußtsein sich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch dasselbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und

Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf: „Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!" —

Als sich bejahender Wille zum Leben hat der Mensch die Wurzel seines Daseins in der Gattung. Demnach ist sodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der ausschließlichen Leitung seines eigenen Willens. Denn in diesem allein liegt die ewige Kraft, welche sein Dasein mit seinem Ich hervorbringen konnte, jedoch, seiner Beschaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod ist das démenti, welches das Wesen (essentia) eines jeden in seinem Anspruch auf Dasein (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerspruchs, der in jedem individuellen Dasein liegt:

denn Alles was entsteht,
Ist wert, daß es zu Grunde geht.

Jedoch steht derselben Kraft, also dem Willen, eine unendliche Zahl eben solcher Existenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder ebenso nichtig und vergänglich sein werden. Da nun jedes Ich sein gesondertes Bewußtsein hat; so ist, in Hinsicht auf ein solches, jene unendliche Zahl derselben von einem einzigen nicht verschieden. — Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es mir nicht zufällig, daß aevum, αιων, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endlose Zeit bedeutet: es läßt sich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, absehen, daß, an sich und im letzten Grunde, beide dasselbe sind; wonach eigentlich kein Unterschied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch, oder eine unendliche Zeit existierte.

Allerdings aber können wir die Vorstellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: diese sollten jedoch, wo es sich vom Dinge an sich handelt, ausgeschlossen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Grenzen unsers Intellekts, daß er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operieren. Daher geraten wir hier freilich auf eine Art Metempsychose; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß solche nicht die ganze ψυχη, nämlich nicht das erkennende Wesen betrifft, sondern den Willen allein;

wodurch so viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempsychosenlehre begleiten; sodann mit dem Bewußtsein, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akkommodation zu der Beschränkung unseres Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die, Kapitel 43 zu erörternde Thatsache zur Hilfe, daß der Charakter, d. i. der Wille, vom Vater erblich ist, der Intellekt hingegen von der Mutter; so tritt es gar wohl in den Zusammenhang unserer Ansicht, daß der Wille des Menschen, an sich individuell, im Tode sich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun seiner jetzt modifizierten Beschaffenheit gemäß, am Leitfaden des mit dieser harmonierenden durchweg notwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfinge, mit welchem er ein neues Wesen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daseins hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der sterbliche Teil, oder die Form ist, der Wille aber der ewige, die Substanz: demgemäß ist zur Bezeichnung dieser Lehre das Wort Palingenesie richtiger, als Metempsychose. Diese steten Wiedergeburten machten dann die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus, bis er, durch so viele und verschiedenartige, successive Erkenntnis, in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selbst aufhöbe.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die eigentliche, sozusagen esoterische Lehre des Buddhaismus, wie wir sie durch die neuesten Forschungen kennen gelernt haben, überein, indem sie nicht Metempsychose, sondern eine eigentümliche, auf moralischer Basis ruhende Palingenesie lehrt, welche sie mit großem Tiefsinn ausführt und darlegt; wie dies zu ersehen ist aus der, in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 394—96, gegebenen, höchst lesens- und beachtungswerten Darstellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 desselben Buches), deren Bestätigungen man findet in Taylor's Prabodh Chandro Daya, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermano's Burmese empire, p. 6; wie auch in den Asiat. researches, Vol. 6, p. 179, und Vol. 9, p. 256. Auch das sehr brauchbare Deutsche Kompendium des Buddhaismus von Köppen gibt das Richtige über diesen Punkt. Für den großen Haufen der Buddhaisten jedoch ist diese Lehre zu subtil; daher demselben, als faßliches Surrogat, eben Metempsychose gepredigt wird.

Uebrigens darf nicht außer acht gelassen werden, daß sogar empirische Gründe für eine Palingenesie dieser Art sprechen. Thatsächlich ist eine Verbindung vorhanden zwischen der Geburt der neu auftretenden Wesen und dem Tode der abgelebten: sie zeigt sich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menschengeschlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entsteht. Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod die alte Welt größtenteils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren sehr häufig: höchst seltsam war dabei der Umstand, daß keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam; also die sich anstrengende Natur im einzelnen geizte. Dies erzählt F. Schnurrer, Chronik der Seuchen, 1825. Auch Casper, „Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen", 1835, bestätigt den Grundsatz, daß den entschiedensten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derselben habe, als welche mit der Sterblichkeit stets gleichen Schritt halte; so daß die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten sich in gleichem Verhältnis vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verschiedenen Provinzen außer Zweifel setzt. Und doch kann unmöglich ein physischer Kausalnexus sein zwischen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. — Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines großen Rätsels.

Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist auch nie ganz verkannt worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischen Wesen des Willens, und der sekundären, bloß organischen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die

Lehre von der Metempsychose, aus den ältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, stets auf der Erde verbreitet, als den Glauben der großen Majorität des Menschengeschlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend, wie schon erwähnt, im Buddhaismus. Während demgemäß die Christen sich trösten mit dem Wiedersehen in einer andern Welt, in welcher man sich in vollständiger Person wiederfindet und sogleich erkennt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehen schon jetzt im Gange, jedoch inkognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose, oder Palingenesie, werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehen, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren, und haben dieselben, oder doch analoge Verhältnisse und Gesinnungen zu uns, wie jetzt, diese mögen nun freundlicher, oder feindlicher Art sein. (Man sehe z. B. Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 162.) Das Wiedererkennen beschränkt sich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewußtsein zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung; — mit Ausnahme jedoch des Buddha selbst, der das Vorrecht hat, seine und der andern frühere Geburten deutlich zu erkennen; — wie dies in den Jatakas beschrieben ist. Aber, in der That, wenn man, in begünstigten Augenblicken, das Thun und Treiben der Menschen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt; so drängt sich einem die intuitive Ueberzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platonischen) Ideen nach, stets dasselbe ist und bleibt, sondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen. Es frägt sich nur, worin dieser Kern besteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf gibt, ist bekannt. Die erwähnte intuitive Ueberzeugung kann man sich denken als dadurch entstehend, daß die Vervielfältigungsgläser, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirksamkeit erlitten. — Hinsichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempsychose sagt Obry in seinem vortrefflichen Buche: Du Nirvana Indien, p. 13, mit Recht: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée

sans père, sans mère, et sans généalogie (Ths. Burnet, dans Beausobre, Hist. du Manichéisme, II, p. 391). Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens, gelehrt, ist bekanntlich die Metempsychose der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrscht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamisierten Asien, also bei mehr als der Hälfte des ganzen Menschengeschlechts, als die festeste Ueberzeugung und mit unglaublich starkem praktischen Einfluß. Ebenfalls war sie der Glaube der Aegypter (Herodot II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato sie mit Begeisterung entgegennahmen: besonders aber hielten die Pythagoreer sie fest. Daß sie auch in den Mysterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Platos neuntem Buch von den Gesetzen (p. 38 et 42, ed. Bip.). Nemesius (De nat. hom., c. 2) sagt sogar: Κοινῃ μεν ουν παντες Ἑλληνες, οἱ την ψυχην αθανατον αποφηναμενοι, την μετενσωματωσιν δογματιζουσι. (Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) Auch die Edda, namentlich in der Voluspa, lehrt Metempsychose. Nicht weniger war sie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. de bello Gall., VI. — A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, 1856). Sogar eine mohammedanische Sekte in Hindostan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den Asiat. res., Vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempsychose und enthält demzufolge sich aller Fleischspeise. Selbst bei amerikanischen und Negervölkern, ja sogar bei den Australiern finden sich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der englischen Zeitung, The Times, vom 29. Januar 1841, gegebenen genauen Beschreibung der wegen Brandstiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier australischer Wilden. Daselbst nämlich heißt es: „Der jüngere von ihnen ging seinem Schicksal mit verstocktem und entschlossenem Sinn, welcher, wie sich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verständlichen Ausdruck, dessen er sich bediente, ging hervor, daß er wieder auferstehen würde als ‚ein weißer Kerl‘, und dies verlieh ihm die Entschlossenheit.“ Auch in einem Buche von Ungewitter, „Der Weltteil Australien“, 1853, wird erzählt, daß die Papuas in Neuholland die Weißen für ihre eigenen, auf die Welt zurückgekehrten Anverwandten hielten. Diesem allen zufolge stellt der Glaube an Metempsychose sich dar

als die natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich das, was Kant fälschlich von seinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem; und wo er sich nicht findet, wäre er durch positive, anderweitige Religionslehren erst verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er jedem, der zum erstenmal davon hört, sogleich einleuchtet. Man sehe nur, wie ernstlich sogar Lessing ihm das Wort redet in den letzten sieben Paragraphen seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“. Auch Lichtenberg sagt, in seiner Selbstcharakteristik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde.“ Sogar der so übermäßig empirische Hume sagt in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit, p. 23: The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*). Was diesem, über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegensteht, ist das Judentum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen, sofern sie eine Schöpfung des Menschen aus nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endlose Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich ist es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Teile Asiens jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen: es steht noch dahin auf wie lange. Wie schwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die älteste Kirchengeschichte: die meisten Ketzer, z. B. Simonisten, Basilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnostiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugethan. Die Juden selbst sind zum Teil hineingeraten, wie Tertullian und Justinus (in seinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abels Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moses gewandert sei. Sogar

*) „Die Metempsychose ist daher das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören kann.“ — Diese posthume Abhandlung findet sich in den Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker. Durch diesen Baseler Nachdruck nämlich sind jene beiden Werke eines der größten Denker und Schriftsteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem sie in ihrem Vaterlande, infolge der daselbst herrschenden stupiden und überaus verächtlichen Bigotterie, durch den Einfluß einer mächtigen und frechen Pfaffenschaft unterdrückt worden waren, zur bleibenden Schande Englands. Es sind ganz leidenschaftslose, kalt vernünftige Untersuchungen der beiden genannten Gegenstände.

die Bibelstelle, Matth. 16, 13—15, erhält einen vernünftigen Sinn nur dann, wann man sie als unter der Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht. Lukas freilich, der sie (9, 18—20) auch hat, fügt hinzu ὁτι προφητης τις των αρχαιων ανεστη, schiebt also den Juden die Voraussetzung unter, daß so ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferstehen könne, welches, da sie doch wissen, daß er schon 6 bis 700 Jahr im Grabe liegt, folglich längst zerstoben ist, eine handgreifliche Absurdität wäre. Im Christentum ist übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieselbe die Lehre von der Erbsünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifizieren, und zwar mit moralischer Tendenz, den vorhandenen Menschen mit einem früher dagewesenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. —

Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, und näher der diesem wesentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Dasein*). Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrtums unsers Wesens: die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein. Der Egoismus besteht eigentlich darin, daß der Mensch alle Realität auf seine eigene Person beschränkt, indem er in dieser allein zu existieren wähnt, nicht in den Anderen. Der Tod belehrt ihn eines Bessern, indem er diese Person aufhebt, so daß das Wesen des Menschen, welches sein Wille ist, fortan nur in andern Individuen leben wird, sein Intellekt aber, als welcher selbst nur der Erscheinung, d. h. der Welt als Vorstellung, angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorstellungsein, d. h. im objektiven Sein der Dinge als solchem, also ebenfalls nur im Dasein der bisherigen Außenwelt, fortbesteht. Sein ganzes Ich lebt also von jetzt an nur in dem, was er bisher als Nicht-Ich angesehen hatte: denn der Unterschied zwischen Aeußerem und Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, daß der

*) Der Tod sagt: du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen; darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben.

bessere Mensch der ist, welcher zwischen sich und den Anderen den wenigsten Unterschied macht, sie nicht als absolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieser Unterschied groß, ja absolut ist; — wie ich dies in der Preisschrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Diesem Unterschiede gemäß fällt, dem obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menschen angesehen werden kann. — Gehen wir aber davon aus, daß der Unterschied von außer mir und in mir, als ein räumlicher, nur in der Erscheinung, nicht im Dinge an sich gegründet, also kein absolut realer ist; so werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verlust einer Erscheinung sehen, also nur scheinbaren Verlust. So viel Realität jener Unterschied auch im empirischen Bewußtsein hat; so sind doch vom metaphysischen Standpunkt aus die Sätze: „ich gehe unter, aber die Welt dauert fort", und „die Welt geht unter, aber ich dauere fort", im Grund nicht eigentlich verschieden.

Ueber dies alles nun aber ist der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit: auf der Basis seines unveränderlichen Charakters geht sein Handeln, an der Kette der Motive, mit Notwendigkeit vor sich. Nun trägt aber jeder in seiner Erinnerung gar vieles, das er gethan, und worüber er nicht mit sich selbst zufrieden ist. Lebte er nun immerfort; so würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf dieselbe Weise handeln. Demnach muß er aufhören zu sein was er ist, um aus dem Keim seines Wesens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, ist ein sehr berühmter Ausspruch des Veda, den alle Vedantiker häufig wiederholen*). Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, Vol. I, p. 387 et p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

ein, in diesem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Toten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignierten, dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint. Denn nur er will *wirklich* und nicht bloß *scheinbar* sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Dasein, welches wir kennen, gibt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen *nichts*; weil unser Dasein, auf jenes bezogen, *nichts* ist. Der buddhaistische Glaube nennt jenes *Nirwana*, d. h. Erloschen*).

Kapitel 42.

Leben der Gattung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, daß die (Platonischen) *Ideen* der verschiedenen Stufen der Wesen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben sind, in der an die Form der *Zeit* gebundenen Erkenntnis des Individuums sich als die *Gattungen*, d. h. als die durch das Band der Zeugung ver-

*) Die Etymologie des Wortes *Nirwana* wird verschieden angegeben. Nach *Colebrooke* (Transact. of the Roy. Asiat. soc., Vol. I, p. 566) kommt es von *Wa*, *wehen*, wie der Wind, mit vorgesetzter Negation *Nir*, bedeutet also Windstille, aber als Adjektiv „erloschen". — Auch Obry, Du Nirvana Indien, sagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre *extinction*, telle que celle d'un feu. — Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 735, heißt es eigentlich *Nerawana*, von *nera*, ohne, und *wana*, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. – Im Eastern Monachism, by Spence Hardy, wird, S. 295, Nirwana abgeleitet von *Wana*, sündliche Wünsche, mit der Negation *nir*. — J. J. Schmidt, in seiner Uebersetzung der Geschichte der Ostmongolen, S. 307, sagt, das Sanskritwort *Nirwana* werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: „vom Jammer abgeschieden", — „dem Jammer entwichen". — Nach desselben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist *Nirwana* das Gegenteil von *Sansara*, welches die Welt der steten Wiedergeburten, des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens ist. — In der *Burmesischen* Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanskritworte, umgestaltet in *Nieban* und wird übersetzt durch „vollständige Verschwindung". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1833, § 27. In der ersten Auflage von 1819 schrieb auch ich *Nieban*, weil wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

bundenen, successiven und gleichartigen Individuen darstellen, und daß daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene Idee (εἶδος, species) ist. Demzufolge liegt das Wesen an sich jedes Lebenden zunächst in seiner Gattung: diese hat jedoch ihr Dasein wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der Wille nur im Individuo zum Selbstbewußtsein gelangt, sich also unmittelbar nur als das Individuum erkennt; so tritt das in der Tiefe liegende Bewußtsein, daß eigentlich die Gattung es ist, in der sein Wesen sich objektiviert, doch darin hervor, daß dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener sind, als alles andere. Daher also bei den Tieren die Brunst (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdachs Physiologie, Bd. 1, §§ 247, 257), und beim Menschen die sorgfältige und kapriziöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann, deren näherer Untersuchung ich ein eigenes Kapitel widmen werde: eben daher endlich die überschwengliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: so ist es innerlich, oder psychologisch. Aeußerlich aber, oder physiologisch, sind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende sind zwar nicht die Genitalien, sondern die Zotten der Gedärme: dennoch sind nicht diese, sondern jene die Wurzel: weil durch sie das Individuum mit der Gattung zusammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es ist physisch ein Erzeugnis der Gattung, metaphysisch ein mehr oder minder unvollkommenes Bild der Idee, welche, in der Form der Zeit, sich als Gattung darstellt. In Uebereinstimmung mit dem hier ausgesprochenen Verhältnis ist die größte Vitalität, wie auch die Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und steht in Verbindung. Der Geschlechtstrieb ist anzusehen als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums sproßt, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt: daher ist jener Trieb so stark und aus der Tiefe unserer Natur. Ein Individuum kastrieren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und so gesondert ver-

dorren lassen: daher die Degradation seiner Geistes- und Leibeskräfte. — Daß auf den Dienst der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem tierischen Individuo, augenblickliche Erschöpfung und Abspannung aller Kräfte, bei den meisten Insekten sogar baldiger Tod erfolgt, weshalb Celsus sagte seminis emissio est partis animae jactura; daß beim Menschen das Erlöschen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; daß übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltsamkeit hingegen alle Kräfte, besonders aber die Muskelkraft, erhöht, weshalb sie zur Vorbereitung der griechischen Athleten gehörte; daß dieselbe Enthaltsamkeit das Leben des Insekts sogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles dieses deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist. Dieses aber ist daraus zu erklären, daß das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittelst dieser im Individuo offenbart. Demgemäß wird in Indien der Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer Unsterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, gerade der diesem vorstehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geschlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernst, mit welchem jedes Tier, und ebenso der Mensch, die Angelegenheiten desselben betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Tier dem angehört, worin eigentlich und hauptsächlich sein wahres Wesen liegt, nämlich der Gattung: während alle anderen Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, dessen Dasein im Grunde nur ein sekundäres ist. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Konzentration des ganzen tierischen Wesens ist, drückt ferner sich das Bewußtsein aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher alles an die Erhaltung der Gattung zu setzen habe, als in welcher sein wahres Dasein liegt.

Vergegenwärtigen wir, zur Erläuterung des Gesagten, uns jetzt ein Tier in seiner Brunst und im Akte der Zeugung. Wir sehen einen an ihm sonst nie gekannten Ernst und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiß es, daß es sterben muß und daß durch sein gegenwärtiges Geschäft

ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entstehen wird, um an seine Stelle zu treten? — Von dem allen weiß es nichts, da es nicht denkt. Aber es sorgt für die Fortdauer seiner Gattung in der Zeit, so eifrig, als ob es jenes alles wüßte. Denn es ist sich bewußt, daß es leben und dasein will, und den höchsten Grad dieses Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung: dies ist alles, was dabei in seinem Bewußtsein vorgeht. Auch ist dies völlig hinreichend zum Bestande der Wesen; eben weil der Wille das Radikale ist, die Erkenntnis das Adventitium. Dieserhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntnis geleitet zu werden; sondern sobald er in seiner Ursprünglichkeit sich entschieden hat, wird schon von selbst dieses Wollen sich in der Welt der Vorstellungen objektivieren. Wenn nun solchermaßen jene bestimmte Tiergestalt, die wir uns gedacht haben, es ist, die das Leben und Dasein will; so will sie nicht Leben und Dasein überhaupt, sondern sie will es in eben dieser Gestalt. Darum ist es der Anblick seiner Gestalt im Weibchen seiner Art, der den Willen des Tieres zur Zeugung anreizt. Dieses sein Wollen, angeschaut von außen und unter der Form der Zeit, stellt sich dar als solche Tiergestalt eine endlose Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Ersetzung eines Individuums durch ein anderes, also durch das Wechselspiel des Todes und der Zeugung, welche, so betrachtet, nur noch als der Pulsschlag jener durch alle Zeit beharrenden Gestalt (ιδεα, ειδος, species) erscheinen. Man kann sie der Attraktions- und Repulsionskraft, durch deren Antagonismus die Materie besteht, vergleichen. — Das hier am Tiere Nachgewiesene gilt auch vom Menschen: denn wenngleich bei diesem der Zeugungsakt von der vollständigen Erkenntnis seiner Endursache begleitet ist; so ist er doch nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als dessen Konzentration. Er ist sonach den instinktiven Handlungen beizuzählen. Denn so wenig bei der Zeugung das Tier durch die Erkenntnis des Zweckes geleitet ist, so wenig ist es dieses bei den Kunsttrieben: auch in diesen äußert sich der Wille, in der Hauptsache, ohne die Vermittelung der Erkenntnis, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgestellt ist. Die Zeugung ist gewissermaßen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste.

Aus diesen Betrachtungen erklärt es sich, warum die Begierde des Geschlechts einen von jeder anderen sehr verschiedenen Charakter trägt: sie ist nicht nur die stärkeste, sondern sogar spezifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, als notwendig und unausbleiblich, und ist nicht, wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht. Im Konflikt mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen: auch übernimmt Tier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieser natürlichen Sinnesart ist die bekannte Ueberschrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der Fornix zu Pompeji: Heic habitat felicitas: diese war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironisch, und an sich selbst humoristisch. — Mit Ernst und Würde hingegen ist die überschwengliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inschrift, welche (nach Theo von Smyrna, De musica, c. 47) Osiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern setzte, angebracht hatte: „Dem Geiste, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles dessen, was ist und was sein wird, dem Eros"; — ebenfalls in der schönen Apostrophe, mit welcher Lucretius sein Werk eröffnet:

> Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
> Alma Venus cet.

Dem allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältnis in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum

Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. Das aber ist das Pikante und der Spaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menschen heimlich betrieben und ostensibel möglichst ignoriert wird. In der That aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten, oder doch so zu bemeistern, daß sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme. — Dies alles aber stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Konzentration alles Wollens ist; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb; da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist, und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuiert und zusammenhält. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger sein muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Wert, das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiemit ist sowohl das Entstehen der Individuen aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereinstimmung.

Hieher gehört noch die physiologische Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geschlechtstrieb die heftigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Konzentration alles unsers Wollens ist, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Wunsche eines jeden genau entsprechende Befriedigung desselben der Gipfel und die Krone seines Glückes, nämlich das letzte Ziel seiner natürlichen Bestrebungen ist, mit deren Erreichung ihm alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm alles verfehlt scheint; — so finden wir, als physiologisches Korrelat

hievon, im objektivierten Willen, also im menschlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist.

An die Erzeugung knüpft sich die Erhaltung der Brut und an den Geschlechtstrieb die Elternliebe; in welchen also sich das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäß hat die Liebe des Tieres zu seiner Brut, gleich dem Geschlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich darin, daß selbst die sanftesten Tiere bereit sind, für ihre Brut auch den ungleichsten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei fast allen Tiergattungen, die Mutter für die Beschützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen sogar dem gewissen Tode entgegengeht. Beim Menschen wird diese instinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei schlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derselben gehen kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Tieren beobachten. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark: auch hier sehen wir sie, in einzelnen Fällen, die Selbstliebe gänzlich überwinden und sogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehen. So z. B. berichten noch soeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu Chahars, im Departement du Lot, ein Vater sich das Leben genommen hat, damit sein Sohn, den das Los zum Kriegsdienst getroffen hatte, der älteste einer Witwe und als solcher davon befreit sein sollte. (Galignanis Messenger vom 22. Juni 1843.) Bei den Tieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinktive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseins im Tiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo liegt, daher es nötigenfalls sein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe, der Wille zum Leben gewissermaßen transcendent, indem sein Bewußtsein sich über das Individuum, welchem es inhäriert,

hinaus, auf die Gattung erstreckt. Um diese zweite Aeußerung des Gattungslebens nicht bloß abstrakt auszusprechen, sondern sie dem Leser in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überschwenglichen Stärke der instinktiven Mutterliebe einige Beispiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter; wann sie, um zu atmen, wieder auftaucht, deckt sie dasselbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es sich rettet, die Pfeile des Jägers. — Einen jungen Walfisch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn selten verläßt, solange er noch lebt, wenn sie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scorebys Tagebuch einer Reise auf den Walfischfang; aus dem Englischen von Kries, S. 196.) — An der Drei-Königs-Insel, bei Neuseeland, leben kolossale Phoken, See-Elefanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schar um die Insel schwimmend nähren sie sich von Fischen, haben jedoch unter dem Wasser gewisse, uns unbekannte, grausame Feinde, von denen sie oft schwer verwundet werden: daher verlangt ihr gemeinsames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während sie dann säugen, welches sieben bis acht Wochen dauert, schließen alle Männchen einen Kreis um sie, um zu verhindern, daß sie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehen, und wenn dies versucht wird, wehren sie es durch Beißen. So hungern sie alle miteinander sieben bis acht Wochen hindurch und werden sämtlich sehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehen, bevor sie im stande sind, wohl zu schwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, Voy. aux terres australes, 1826.) Hier zeigt sich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder starken Bestrebung des Willens (siehe Kap. 19, 6), die Intelligenz steigert. — Wilde Enten, Grasmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger sich dem Neste nähert, mit lautem Geschrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerksamkeit von der Brut ab auf sich zu lenken. — Die Lerche sucht den Hund von ihrem Neste abzulocken, indem sie sich selbst preisgibt. Ebenso locken weibliche Hirsche und Rehe an, sie selbst zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben sind in brennende Häuser geflogen, um ihre

Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehen. In Delft ließ sich, bei einer heftigen Feuersbrunst, ein Storch im Neste verbrennen, um seine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten, nicht zu verlassen. (Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae.) Auerhahn und Waldschnepfe lassen sich brütend auf dem Neste fangen. Muscicapa tyrannus verteidigt ihr Nest mit besonderem Mute und setzt sich selbst gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameise hat man quer durchgeschnitten, und sah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geschnitten hatte, kroch sterbend zu ihnen hin, liebkoste sie und fing erst dann heftig zu winseln an, als man sie ihr nahm. (Burdach, Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 2 und 3.)

Kapitel 43.

Erblichkeit der Eigenschaften.

Daß, bei der Zeugung, die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigentümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinsichtlich der leiblichen (objektiven, äußern) Eigenschaften, die alltäglichste Erfahrung, auch ist es von jeher anerkannt worden:

Naturae sequitur semina quisque suae.
Catull.

Ob dies nun ebenfalls von den geistigen (subjektiven, innern) Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich hiebei sondern lasse, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbteil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieses Problem mit unserer Grunderkenntnis, daß der Wille das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen; der Intellekt hingegen das Sekundäre, das Adventitium, das Accidenz jener Substanz sei; so werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigstens als wahr-

scheinlich annehmen, daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Prinzip, die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Prinzip, das Sekundäre, den Intellekt; daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. Diese Annahme nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern teils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und teils aus der Geschichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Spezialität, wodurch der Nachteil, der ihr daraus erwächst, daß ihre Sphäre beschränkt und ihre Beispiele nicht allbekannt sind, überwogen wird. An sie zunächst weise ich daher einen jeden. Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er jene sämtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische Uebereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, stattfinden. Er stelle diese Prüfung an z. B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verschwendung, Neigung zur Wollust, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falschheit, Stolz, oder Leutseligkeit, Mut, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zanksucht, Versöhnlichkeit, oder Groll u. s. f. Danach stelle er dieselbe Untersuchung an, an allen denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urteil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben. So z. B. wird er den, manchen Menschen eigenen, speziellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmäßig vorhanden finden; weil sie ihn vom Vater geerbt haben: dieserhalb ist auch die Komödie „Der Lügner und sein Sohn“ psychologisch richtig. — Inzwischen sind hier

zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es gibt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher ist solche Nachwirkung bei Tieren beobachtet worden. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen Intellekt (dem Erbteil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nötig wird. Diese Modifikation kann, nach Maßgabe jenes Unterschiedes, bedeutend oder gering sein, jedoch nie so groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Mensch, der sich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perücke und Bart entstellt hätte. Ist z. B., vermöge des Erbteils von der Mutter, ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung, ausgestattet; so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften teils gezügelt, teils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehen wird: und ebenso kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegenteil.

Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu sein; wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß sie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeußerungen des Charakters enthalten. Inzwischen will ich die in Rede stehende Wahrheit durch einige historische Beispiele belegen, zu denen die, welche aus der Geschichte ein Hauptstudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine

viel größere Anzahl ebenso treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte P. Decius Mus, mit heroischem Edelmut, sein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, sich und die Feinde feierlich den unterirdischen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner sprengte. Ungefähr vierzig Jahre später that sein Sohn, gleiches Namens, genau dasselbe, im Kriege gegen die Gallier (Liv. VIII, 6; X, 28). Also ein rechter Beleg zu dem Horazischen: fortes creantur fortibus et bonis: — dessen Kehrseite Shakespeare liefert:

Cowards father cowards, and base things sire base*).
Cymb. IV, 2.

Die ältere römische Geschichte führt uns ganze Familien vor, deren Glieder, in zahlreicher Succession, sich durch hingebende Vaterlandsliebe und Tapferkeit auszeichnen: so die gens Fabia und die gens Fabricia. — Wiederum Alexander der Große war herrsch- und eroberungssüchtig, wie sein Vater Philipp. — Sehr beachtenswert ist der Stammbaum des Nero, welchen Suetonius (c. 4 et 5), in moralischer Absicht, der Schilderung dieses Ungeheuers voransetzt. Es ist die gens Claudia, die er beschreibt, welche sechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter thätige, aber übermütige und grausame Männer hervorgebracht hat. Ihr ist Tiberius, Caligula und endlich Nero entsprossen. Schon in seinem Großvater und noch stärker im Vater zeigen sich alle die entsetzlichen Eigenschaften, welche ihre völlige Entwickelung erst im Nero erhalten konnten, teils weil sein hoher Standplatz ihnen freiern Spielraum gestattete, teils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, seine Leidenschaften zu zügeln. Ganz in unserm Sinn erzählt daher Suetonius, daß bei seiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war Kimon der Sohn des Miltiades, und Hannibal des Hamilkars, und die Scipionen bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Verteidigern des Vaterlandes. —

*) Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.

Aber des Papstes Alexanders VI. Sohn war sein scheußliches Ebenbild Cäsar Borgia. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von Alba ist ein ebenso grausamer und böser Mensch gewesen, wie sein Vater. — Der tückische, ungerechte, zumal durch die grausame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte Philipp IV. von Frankreich hatte zur Tochter Isabella, Gemahlin Eduards II. von England, welche gegen diesen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterschrieben hatte, ihn im Gefängnis, da der Versuch ihn durch Mißhandlungen zu töten erfolglos blieb, auf eine Weise umbringen ließ, die zu schauderhaft ist, als daß ich sie wiedererzählen möchte. — Der blutdürstige Tyrann und defensor fidei Heinrich VIII. von England hatte zur Tochter erster Ehe die durch Bigotterie und Grausamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen sich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, Elisabeth, hatte von ihrer Mutter, Anna Bullen, einen ausgezeichneten Verstand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; so daß er immer noch gelegentlich durchschimmerte und in dem grausamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. — Van Geuns*) erzählt, nach Markus Donatus, von einem schottischen Mädchen, deren Vater, als sie erst ein Jahr alt gewesen, als Straßenräuber und Menschenfresser verbrannt worden war: obwohl sie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte sich, bei zunehmendem Alter, in ihr dieselbe Gier nach Menschenfleisch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde sie lebendig begraben. — Im „Freimütigen“, vom 13. Juli 1821, lesen wir die Nachricht, daß im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil sie zwei Kinder, die sie ins Findelhaus bringen sollte, gemordet hatte, um das wenige, den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen, auf dem Wege nach Paris, bei Romilly ersäuft, und als ihr Mörder ergab sich ihr eigener Vater. — Endlich seien hier noch ein paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein

*) Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice. Harderov. 1789, § 9.

Graf Beleczna i zum Tode verurteilt, weil er einen Beamten gemordet und seine eigenen Verwandten schwer verwundet hatte: sein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und sein Vater ebenfalls ein Mörder gewesen. (Frankfurter Postzeitung, den 26. Okt. 1836.) Ein Jahr später hat der jüngste Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieser den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten seiner Güter ein Pistol abgeschossen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal, den 16. Sept. 1837.) In der Frankfurter Postzeitung vom 19. November 1857 meldet ein Schreiben aus Paris die Verurteilung eines sehr gefährlichen Straßenräubers Lemaire und seiner Gesellen zum Tode, und fügt hinzu: „Der verbrecherische Hang erscheint als erblich in seiner und seiner Genossen Familie, indem mehrere ihres Geschlechts auf dem Schafott gestorben sind"*). — Die Annalen der Kriminalistik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweisen haben. — Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord.

Sehen wir nun aber andererseits den vortrefflichen Marc Aurel den schlechten Commodus zum Sohne haben; so macht uns dies nicht irre; da wir wissen, daß die Diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegenteil, wir merken uns diesen Fall, um bei analogen einen analogen Grund zu vermuten: z. B. daß Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr, sondern daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen. —

Was nun den zweiten Teil des aufgestellten Grundsatzes, also die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft; so genießt dieser einer viel allgemeineren Anerkennung als der erste, als welchem an sich selbst das liberum arbitrium indifferentiae, seiner gesonderten Auffassung aber die Einfachheit und Unteilbarkeit der Seele entgegensteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" bezeugt die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß sie die Begabung derjenigen sind, deren Mütter sich verhältnismäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenschaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehen, beweisen sowohl die Väter als die Söhne der durch die eminentesten Fähig-

*) Daß schon den Griechen ähnliche Fälle bekannt waren, geht hervor aus einer Stelle in den Gesetzen des Platon. (Stob. Flor. Vol. 2, p. 213.)

keiten ausgezeichneten Männer, indem sie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geistesgaben sind. Wenn nun aber gegen diese vielfach bestätigte Erfahrung einmal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. Pitt und sein Vater Lord Chatham eine darbieten; so sind wir befugt, ja genötigt, sie dem Zufall zuzuschreiben, obgleich derselbe, wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente, gewiß zu den außerordentlichsten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche nie geschehe. Zudem sind große Staatsmänner (wie schon Kap. 22 erwähnt) es ebensosehr durch die Eigenschaften ihres Charakters, also durch das väterliche Erbteil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künstlern, Dichtern und Philosophen, deren Leistungen allein es sind, die man dem eigentlichen Genie zuschreibt, ist mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war Raphaels Vater ein Maler, aber kein großer; Mozarts Vater, wie auch sein Sohn, waren Musiker, jedoch nicht große. Wohl aber müssen wir es bewundern, daß das Schicksal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine sehr kurze Lebensdauer bestimmt hatte, gleichsam zur Kompensation, dafür sorgte, daß sie, ohne bei den andern Genies meistens eintretenden Zeitverlust in der Jugend zu erleiden, schon von Kindheit auf, durch väterliches Beispiel und Unterweisung, die nötige Anleitung in der Kunst, zu welcher sie ausschließlich bestimmt waren, erhielten, indem es sie schon in ihrer Werkstätte geboren werden ließ. Diese geheime und rätselhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken scheint, ist mir der Gegenstand besonderer Betrachtungen gewesen, welche ich in dem Aufsatze „Ueber die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ (Parerga, T. 1) mitgeteilt habe. — Noch ist hier zu bemerken, daß es gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen gibt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten voraussetzen, jedoch nicht die eigentlich seltenen und überschwenglichen, während eifriges Bestreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige Unterweisung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterfordernisse sind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, ist es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und fast alle Gewerbe in gewissen Familien erblich sind, auch in einigen Wissenschaften, welche vor allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne

Familien eine Succession von verdienten Männern aufzuweisen haben: dahin gehören die Scaliger, die Bernouillis, die Cassinis, die Herschel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer sein, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können, wegen der durchweg schwächeren Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts, diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie, unter günstigen Umständen, nachmals im Sohne gehen: in Hinsicht auf sie selbst aber haben wir ihre Leistungen in eben diesem Verhältnis höher anzuschlagen. Demgemäß nun bieten sich mir vorderhand nur folgende Beispiele als Belege unserer Wahrheit dar. Joseph II. war Sohn der Maria Theresia. — Cardanus sagt im dritten Kapitel De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — J. J. Rousseau sagt, im ersten Buche der Confessions: la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillants pour son état u. s. w., und bringt dann ein allerliebstes Couplet von ihr bei. — D'Alembert war der uneheliche Sohn der Claudine v. Tencin, einer Frau von überlegenem Geiste und Verfasserin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit großen Beifall fanden und auch noch genießbar sein sollen. (Siehe ihre Biographie in den „Blättern für litterarische Unterhaltung", März 1845, Nr. 71—73.) — Daß Buffons Mutter eine ausgezeichnete Frau gewesen ist, bezeugt folgende Stelle aus dem Voyage à Montbar, par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt, in seiner Histoire des travaux de Buffon, S. 288: Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée. Daß er die moralischen Eigenschaften mitnennt, ist ein Irrtum, den entweder der Berichterstatter begeht, oder der darauf beruht, daß seine Mutter zufällig denselben Charakter hatte,

wie er und sein Vater. Das Gegenteil hievon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengesetzten Charakter haben: daher konnten, im Orest und Hamlet, die größten Dramatiker Mutter und Sohn in feindlichem Widerstreit darstellen, wobei der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, daß der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer der Mutter gegen seinen Vater aufträte, empörend und zugleich fast lächerlich sein. Dies beruht darauf, daß zwischen Vater und Sohn wirkliche Identität des Wesens, welches der Wille ist, besteht, zwischen Mutter und Sohn aber bloße Identität des Intellekts, und selbst diese noch bedingter Weise. Zwischen Mutter und Sohn kann der größte moralische Gegensatz bestehen, zwischen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Auch von diesem Gesichtspunkt aus soll man die Notwendigkeit des Salischen Gesetzes erkennen: das Weib kann den Stamm nicht fortführen. — Hume, in seiner kurzen Selbstbiographie, sagt: Our mother was a woman of singular merit*). Ueber Kants Mutter heißt es in der neuesten Biographie von F. W. Schubert: „Nach dem eigenen Urteil ihres Sohnes war sie eine Frau von großem natürlichen Verstande. Für die damalige Zeit, bei der so seltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war sie vorzugsweise gut unterrichtet und sorgte auch späterhin durch sich selbst für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf Spaziergängen machte sie ihren Sohn auf allerlei Erscheinungen der Natur aufmerksam und versuchte sie durch die Macht Gottes zu erklären." — Welche ungemein verständige, geistreiche und überlegene Frau Goethes Mutter gewesen, ist jetzt allbekannt. Wie viel ist nicht in der Litteratur von ihr geredet worden! von seinem Vater aber gar nicht: er selbst schildert ihn als einen Mann von untergeordneten Fähigkeiten. — Schillers Mutter war für Poesie empfänglich und machte selbst Verse, von denen ein Bruchstück zu finden ist in seiner Biographie von Schwab. — Bürger, dieses echte Dichtergenie, dem vielleicht die erste Stelle nach Goethen unter den deutschen Dichtern gebührt, da, gegen seine Balladen gehalten, die Schillerschen kalt und gemacht erscheinen, hat über seine Eltern einen für uns bedeutsamen Bericht erstattet, welchen sein Freund und Arzt

*) Unsere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen.

Althof, in seiner 1798 erschienenen Biographie, mit diesen Worten wiedergibt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntnissen, nach der damaligen Studierart, versehen, und dabei ein guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit und seine Pfeife Tabak so sehr, daß er, wie mein Freund zu sagen pflegte, immer erst einen Anlauf nehmen mußte, wenn er einmal ein Viertelstündchen auf den Unterricht seines Sohnes verwenden sollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichsten Geistesanlagen, die aber so wenig angebaut waren, daß sie kaum leserlich schreiben gelernt hatte. Bürger meinte, seine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteste ihres Geschlechts geworden sein; ob er gleich mehrmals eine starke Mißbilligung verschiedener Züge ihres moralischen Charakters äußerte. Indessen glaubte er, von seiner Mutter einige Anlagen des Geistes, von seinem Vater aber eine Uebereinstimmung mit dessen moralischem Charakter geerbt zu haben.“ — Walter Scotts Mutter war eine Dichterin und stand mit den schönen Geistern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scotts im englischen Globe, vom 24. Sept. 1832, berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erschienen sind, finde ich in einem „Mutterwitz“ überschriebenen Aufsatz, in den von Brockhaus herausgegebenen „Blättern für litterarische Unterhaltung“, vom 4. Okt. 1841, welcher eine lange Liste geistreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: „Bacos Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, schrieb und übersetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Geschmack. — Boerhaves Mutter zeichnete sich durch medizinische Kenntnisse aus.“ — Andererseits hat uns für die Erblichkeit der Geistesschwäche von den Müttern einen starken Beleg Haller aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. (Elementa physiol., lib. XXIX, § 8.) — Auch nach Esquirol vererbt der Wahnsinn sich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von diesem sich vererbt, schreibe ich es den Gemütsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

Aus unserm Grundsatz scheint zu folgen, daß Söhne

derselben Mutter gleiche Geisteskräfte haben und, wenn einer hochbegabt wäre, auch der andere es sein müßte. Mitunter ist es so: Beispiele sind die Carracci, Joseph und Michael Haydn, Bernhard und Andreas Romberg, Georg und Friedrich Cuvier; ich würde auch hinzusetzen, die Gebrüder Schlegel; wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in seinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, schimpflichen Obskurantismus, sich der Ehre, neben seinem vortrefflichen, untadelhaften und so höchst ausgezeichneten Bruder, August Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obskurantismus ist eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menschlichen Geist, die man daher nie verzeihen, sondern dem, der sich ihrer schuldig gemacht, dies, unversöhnlich, stets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen soll, solange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber ebenso oft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31. Kapitel über die physiologischen Bedingungen des Genies Gesagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Anteil der Mutter) ist erfordert, sondern auch ein sehr energischer Herzschlag, es zu animieren, d. h. subjektiv ein leidenschaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies ist das Erbteil vom Vater. Allein eben dieses steht nur in dessen kräftigsten Jahren auf seiner Höhe, und noch schneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die ältesten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten sein: so war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere sein. Aber nicht nur das Alter, sondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder sonstige Gesundheitsstörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Anteil des einen oder des andern zu verkümmern und die eben daher so überaus seltene Erscheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. — Beiläufig gesagt, ist das Wegfallen aller soeben berührten Unterschiede bei Zwillingen die Ursache der Quasi-Identität ihres Wesens.

Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte, so ließe dies sich daraus erklären, daß diese Mutter

selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitiert gewesen wäre; — ein Erfordernis, welches ich oben, Kapitel 31, erörtert habe. Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. Vielleicht ist dies Byrons Fall gewesen; da wir die geistigen Vorzüge seiner Mutter nirgends erwähnt finden. — Dieselbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte; indem der Vater dieser ein Phlegmatikus gewesen.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten sein, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwiespalt sein. Während einige durch ihr Herz, andere durch ihren Kopf excellieren, gibt es noch andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuten läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten.

Das Physiologische der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß Burdach, welcher irrig annimmt, dieselbe psychische Eigenschaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 1, § 306) hinzusetzt: „Im ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität.“ — Auch gehört hieher, was Linné sagt, im Systema naturae, Tom. I, p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, suique simillimi, carinam

Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung setzen mit unserer frühern Betrachtung des weiten Abstandes, den die Natur, in moralischer, wie in intellektueller Hinsicht, zwischen Mensch und Mensch gesetzt hat, wie auch mit unserer Erkenntnis der völligen Unveränderlichkeit sowohl des Charakters, als der Geistesfähigkeiten; so werden wir zu der Ansicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts, nicht sowohl von außen als von innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. Schon Plato hat so etwas im Sinne gehabt, als er, im fünften Buche seiner Republik, den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung seiner Kriegerkaste darlegte. Könnte man alle Schurken kastrieren und alle dummen Gänse ins Kloster stecken, den Leuten von edlem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen Mädchen von Geist und Verstand Männer, und zwar ganze Männer, verschaffen; so würde bald eine Generation erstehen, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. — Ohne jedoch auf solche utopische Pläne einzugehen, ließe sich in Erwägung nehmen, daß wenn, wie es, irre ich mich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen sein würden; um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden*). Imgleichen ließe sich

*) Lichtenberg sagt in seinen vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, S. 447): „In England ward vorgeschlagen, die Diebe zu kastrieren. Der Vorschlag ist nicht übel: die Strafe ist sehr hart, sie macht die Leute verächtlich, und

überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, ersprießlicher sein würde, die bei gewissen Gelegenheiten auszuteilenden öffentlichen Aussteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhaftesten, sondern den verständigsten und geistreichsten Mädchen zuzuerkennen; zumal da über die Tugend das Urteil gar schwierig ist: denn nur Gott, sagt man, sieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßlichkeit desselben: hingegen über den Verstand können die, welche selbst damit begabt sind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urteilen. — Eine andere praktische Anwendung ist folgende. In vielen Ländern, auch im südlichen Deutschland, herrscht die schlimme Sitte, daß Weiber Lasten, und oft sehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muß nachteilig auf das Gehirn wirken; wodurch dasselbe, beim weiblichen Geschlechte im Volke, sich allmählich deterioriert, und da von ihm das männliche das seinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird; welches bei vielen gar nicht nötig ist. Durch Abstellung dieser Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im ganzen des Volkes vermehren; welches zuverlässig die größte Vermehrung des Nationalreichtums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktische Anwendungen andern überlassend, auf unsern eigentümlichen, also den ethisch-metaphysischen Standpunkt zurückkehren; so wird sich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebnis darstellen, welches, bei aller seiner Transcendenz, doch eine unmittelbare, empirische Stütze hat. — Es ist derselbe Charakter, also derselbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntnis beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm, in jedem derselben, das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da

doch noch zu Geschäften fähig; und wenn Stehlen erblich ist, so erbt es nicht fort. Auch legt der Mut sich, und da der Geschlechtstrieb so häufig zu Diebereien verleitet, so fällt auch diese Veranlassung weg. Mutwillig bloß ist die Bemerkung, daß die Weiber ihre Männer desto eifriger vom Stehlen abhalten würden; denn so wie die Sachen jetzt stehen, riskieren sie ja sie ganz zu verlieren."

der Intellekt mit dem Individuo erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein infolge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneuete Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat, auf dieselbe, von neuem das Leben zu bejahen, oder zu verneinen. Solchermaßen wird die, aus der Notwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit einem Intellekt zur Basis einer Heilsordnung. Denn vermöge derselben kehrt das Leben dem Willen (dessen Abbild und Spiegel es ist) unaufhörlich neue Seiten zu, dreht sich gleichsam ohne Unterlaß vor seinem Blicke herum, läßt andere und immer andere Anschauungsweisen sich an ihm versuchen, damit er, auf jede derselben, sich zur Bejahung oder Verneinung entscheide, welche beide ihm beständig offen stehen; nur daß, wenn einmal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn, mit dem Tode, aufhört. Weil nun hienach demselben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von der Mutter kommt; so möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit sehr wenigen, ja schwankenden Ausnahmen) die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern gar nicht entsteht, es sei denn in höchst seltenen, auf einer naturwidrigen Perversität der Triebe, wo nicht auf der Unechtheit des einen von ihnen, beruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts anderes hervorgehen, als stets nur derselbe Wille mit demselben Intellekt, wie beide schon vereint in beiden Eltern existieren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung.

Wenn wir aber nun, im einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den einen so gut und menschenfreundlich, den andern so boshaft, ja, grausam vorfinden, wieder einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen andern voller Falsch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräter, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ur-

sprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: „Es ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes.“ Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen: sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch schwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu sagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erscheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die absolute Freiheit besteht eben darin, daß etwas dem Satz vom Grunde, als dem Prinzip aller Notwendigkeit, gar nicht unterworfen ist: eine solche kommt daher nur dem Dinge an sich zu, dieses ist aber gerade der Wille. Er ist demnach in seiner Erscheinung, mithin im Operari, der Notwendigkeit unterworfen: im Esse aber, wo er sich als Ding an sich entschieden hat, ist er frei. Sobald wir daher, wie hier geschieht, an dieses kommen, hört alle Erklärung mittelst Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu sagen: hier äußert sich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, sofern er das Ding an sich ist, welches aber eben als solches grundlos ist, d. h. kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verständnis auf; weil all unser Verstehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung desselben besteht.

Kapitel 44.

Metaphysik der Geschlechtsliebe.

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wißt,
Wie, wo und wann sich alles paart?
Warum sich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?

Bürger.

Dieses Kapitel ist das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenseitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher sie gewissermaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der

aufmerksame Leser erkennen wird, ohne daß ich nötig hätte, durch Berufungen und Zurückweisungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter ist man gewohnt hauptsächlich mit der Schilderung der Geschlechtsliebe beschäftigt zu sehen. Diese ist in der Regel das Hauptthema aller dramatischen Werke, der tragischen, wie der komischen, der romantischen, wie der klassischen, der indischen, wie der europäischen: nicht weniger ist sie der Stoff des bei weitem größten Teils der lyrischen Poesie, und ebenfalls der epischen; zumal wenn wir dieser die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche, in allen zivilisierten Ländern Europas, jedes Jahr so regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, schon seit Jahrhunderten. Alle diese Werke sind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts anderes, als vielseitige, kurze oder ausführliche Beschreibungen der in Rede stehenden Leidenschaft. Auch haben die gelungensten Schilderungen derselben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloise, der Werther, unsterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch Rochefoucauld meint, es sei mit der leidenschaftlichen Liebe wie mit den Gespenstern, alle redeten davon, aber keiner hätte sie gesehen; und ebenfalls Lichtenberg in seinem Aufsatze „Ueber die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenschaft bestreitet und ableugnet; so ist dies ein großer Irrtum. Denn es ist unmöglich, daß ein der menschlichen Natur Fremdes und ihr Widersprechendes, also eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargestellt und von der Menschheit mit unveränderter Teilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunstschönes sein kann:

> Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
> *Boil.*

Allerdings aber bestätigt es auch die Erfahrung, wenngleich nicht die alltägliche, daß das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewissen Umständen anwachsen kann zu einer Leidenschaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft, und dann alle Rücksichten beseitigt, alle Hindernisse mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, so daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn solche schlechterdings versagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und

Jacopo Ortis existieren nicht bloß im Romane; sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen andern Chronisten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterstatter der Zeitungen. Doch werden die Leser der polizeigerichtlichen Aufnahmen in englischen und französischen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber ist die Zahl derer, welche dieselbe Leidenschaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinschaftlichem Selbstmord eines liebenden, aber durch äußere Umstände verhinderten Paares aufzuweisen; wobei mir inzwischen unerklärlich bleibt, wie die, welche, gegenseitiger Liebe gewiß, im Genusse dieser die höchste Seligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußersten Schritte sich allen Verhältnissen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als daß sie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar ist. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenschaft anlangt, so hat jeder sie täglich vor Augen und, solange er nicht alt ist, meistens auch im Herzen.

Also kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln, und sollte daher, statt sich zu wundern, daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter einmal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben hat, ist Plato, besonders im „Gastmahl“ und im „Phädrus“: was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtenteils nur die griechische Knabenliebe. Das Wenige, was Rousseau im Discours sur l’inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unser Thema sagt, ist falsch und ungenügend. Kants Erörterung des Gegenstandes, im dritten Abschnitt der Abhandlung „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (S. 435 fg. der Rosenkranzischen Ausgabe), ist sehr oberflächlich und ohne Sachkenntnis, daher zum Teil auch unrichtig. Endlich Platners Behandlung der Sache in seiner Anthropologie, §§ 1347 fg., wird jeder platt und seicht finden. Hingegen

verdient Spinozas Definition, wegen ihrer überschwenglichen Naivetät, zur Aufheiterung, angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth. IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat sich mir objektiv aufgedrungen und ist von selbst in den Zusammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigsten Beifall habe ich übrigens von denen zu hoffen, welche gerade selbst von dieser Leidenschaft beherrscht sind, und demnach in den sublimsten und ätherischesten Bildern ihre überschwenglichen Gefühle auszudrücken suchen: ihnen wird meine Ansicht zu physisch, zu materiell erscheinen; so metaphysisch, ja transcendent, sie auch im Grunde ist. Mögen sie vorläufig erwägen, daß der Gegenstand, welcher sie heute zu Madrigalen und Sonetten begeistert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch gebärden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, spezialisierter, wohl gar im strengsten Sinn individualisierter Geschlechtstrieb. Wenn man nun, dieses festhaltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geschlechtsliebe in allen ihren Abstufungen und Nuancen, nicht bloß in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, wo sie, nächst der Liebe zum Leben, sich als die stärkste und thätigste aller Triebfedern erweist, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Teiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt, das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachteiligen Einfluß erlangt, die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung setzt, sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten, störend, mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuskripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die wertvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichtum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja, den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräter macht, demnach im ganzen auftritt als ein feindseliger Dämon, der

alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht ist; — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lärm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Not? Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grete*) finde: weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen? — Aber dem ernsten Forscher enthüllt allmählich der Geist der Wahrheit die Antwort: Es ist keine Kleinigkeit, warum es sich hier handelt; vielmehr ist die Wichtigkeit der Sache dem Ernst und Eifer des Treibens vollkommen angemessen. Der Endzweck aller Liebeshändel, sie mögen auf dem Soccus, oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben, und daher des tiefen Ernstes, womit jeder ihn verfolgt, völlig wert. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als die Zusammensetzung der nächsten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt, durch diese so frivolen Liebeshändel. Wie das Sein, die Existentia, jener künftigen Personen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt, und wird dadurch, in jeder Rücksicht, unwiderruflich festgestellt. Dies ist der Schlüssel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wann wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigsten Neigung bis zur heftigsten Leidenschaft, durchgehen, wobei wir erkennen werden, daß die Verschiedenheit derselben aus dem Grade der Individualisation der Wahl entspringt.

Die sämtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Diese hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es sich nicht, wie in allen übrigen, um individuelles Wohl und Wehe, sondern um das Dasein und die spezielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz,

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leser hat daher die Phrase in eine Aristophanische Sprache zu übersetzen.

als Wille der Gattung, auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transcendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Interesse diesem gleich thun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der Gattung betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, sich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem Drama ohne Liebeshändel Interesse zu erteilen, und wird andererseits, selbst durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtsein sich kundgibt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtsein erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle nun weiß der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives Bedürfnis, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und so das Bewußtsein zu täuschen: denn die Natur bedarf dieses Strategems zu ihren Zwecken. Daß es aber, so objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch erscheinen mag, bei jedem Verliebtsein doch allein abgesehen ist auf die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit, wird zunächst dadurch bestätigt, daß nicht etwan die Gegenliebe, sondern der Besitz, d. h. der physische Genuß, das Wesentliche ist. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieses keineswegs trösten: vielmehr hat in solcher Lage schon mancher sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physischen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heiraten, imgleichen die so oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit großen Geschenken, oder sonstigen Opfern, erkaufte Gunst eines Weibes, ja auch die Fälle der Notzucht. Daß dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenngleich den Teilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weise, wie er erreicht wird, ist Nebensache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindsamen, zumal aber die ver-

liebten Seelen aufschreien mögen, über den derben Realismus meiner Ansicht; so sind sie doch im Irrtum. Denn, ist nicht die genaue Bestimmung der Individualitäten der nächsten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als jene ihre überschwenglichen Gefühle und übersinnlichen Seifenblasen? Ja, kann es unter irdischen Zwecken, einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt, und der Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlasses beilegt. Nur sofern man diesen Zweck als den wahren unterlegt, erscheinen die Weitläuftigkeiten, die endlosen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenstandes, der Sache angemessen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich mittelst jenes Treibens und Mühens ins Dasein drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und gibt sich kund als eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften beider, zu einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt, ist die gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß was sie zeugen könnten nur ein übel organisiertes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen sein würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn darin, daß Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Notzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektiva-

tion seines Wesens anticipiert in dem Individuo, welches jene beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von beiden: jedoch wird meistens die Gestalt sich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Gesetze gemäß, welches in den Bastarderzeugungen der Tiere an den Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus sich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigentümliche Individualität eines jeden Menschen ist; so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist beides eines und dasselbe: die erstere ist explicite was die letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein sehr treffender englischer Ausdruck, — und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermäßen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austeilt; so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als Αφροδιτη πανδημος und ουρανια bezeichnen mag: — dem Wesen nach ist sie jedoch überall dieselbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger sein, je individualisierter sie ist, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller seiner Teile und Eigenschaften, ausschließlich geeignet ist, den Wunsch und das durch seine eigene Individualität festgestellte Bedürfnis des liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächst und wesentlich ist die verliebte Neigung gerichtet auf Gesundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zu-

vörderst den Gattungscharakter der Menschenspezies, als die Basis aller Individualität, darzustellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Ἀφροδίτη πάνδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen sich sodann speziellere Anforderungen, die wir weiterhin im einzelnen untersuchen werden, und mit denen, wo sie Befriedigung vor sich sehen, die Leidenschaft steigt. Die höchsten Grade dieser aber entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung sich darstellt, eine dieser seiner Größe angemessene, daher das Maß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive ebenso über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies ist also die Seele einer eigentlichen, großen Leidenschaft. — Je vollkommener nun die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander, in jeder der so mannigfachen, weiterhin zu betrachtenden Rücksichten ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen gibt, muß jedem bestimmten Mann ein bestimmtes Weib, — stets in Hinsicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommensten entsprechen. So selten, wie der Zufall ihres Zusammentreffens, ist die eigentlich leidenschaftliche Liebe. Weil inzwischen die Möglichkeit einer solchen in jedem vorhanden ist, sind uns die Darstellungen derselben in den Dichterwerken verständlich. — Eben weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwischen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Uebereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft bestehen, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden sein. Der Grund hievon ist darin zu suchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonierende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Ab-

neigung, ja Feindseligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen; wo sie dann über jenes alles verblendet: verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Untersuchung der Sache. — Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung thätig sein und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser Wahn ist der Instinkt. Derselbe ist, in den allermeisten Fällen, anzusehen als der Sinn der Gattung, welcher das ihr Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; so muß er dergestalt getäuscht werden, daß er das, was der Sinn der Gattung ihm vorhält, durch den Sinn des Individui wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichsten Sinn genommen) verfolgt. Die äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Tieren, als wo seine Rolle am bedeutendsten ist; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplizierten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung.

Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfnis des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehen gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der echte Typus derselben, in allen seinen Teilen, immer wieder hergestellt; welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht, und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfnis herabsinkt. Demgemäß wird jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehen und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegenteil seiner eigenen sind, schön finden: daher suchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. s. w. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuieren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des Typus der Gattung: daher wirkt derselbe mit so großer Macht. Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speziell betrachten. Was also den Menschen hiebei leitet, ist wirklich ein Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloß den erhöhten eigenen Genuß zu suchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluß über das innere Wesen alles Instinkts, als welcher fast durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume, oder Frucht, oder Mist, oder Fleisch, oder, wie die Ichneumonien,

eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier nur dort zu legen, und um dieses zu erreichen weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter, ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, daß er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, sein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirat, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Notzucht; alles nur, um, dem überall souveränen Willen der Natur gemäß, der Gattung auf das zweckmäßigste zu dienen, wenngleich auf Kosten des Individuums. Ueberall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig sein würde: daher ist er, in der Regel, nur den Tieren, und zwar vorzüglich den untersten, als welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, als welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn aber nicht mit dem nötigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinkt, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größern Genuß finden, als in denen eines jeden andern; oder der gar, ausschließlich auf ein einziges Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen Besitz ihm ein überschwengliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Dasein gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft sogar verabscheut und verhindern möchte: nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder

Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren, und darüber erstaunen, daß das so sehnsuchtsvoll Begehrte nichts mehr leistet, als jede andere Geschlechtsbefriedigung; so daß er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuo, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu gute und fällt deshalb nicht in das Bewußtsein des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß sagt Plato sehr treffend: ἡδονη ἁπαντων αλαζονεστατον (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Tiere. Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplizierten Oekonomie obliegen. Sie alle leitet sicherlich ein Wahn, welcher dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den innern oder subjektiven Vorgang, der den Aeußerungen des Instinkts zum Grunde liegt, faßlich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg. Aeußerlich aber, oder objektiv, stellt sich uns, bei den vom Instinkt stark beherrschten Tieren, namentlich den Insekten, ein Ueberwiegen des Ganglien-, d. i. des subjektiven Nervensystems über das objektive oder Cerebralsystem dar; woraus zu schließen ist, daß sie nicht sowohl von der objektiven, richtigen Auffassung, als von subjektiven, wunscherregenden Vorstellungen, welche durch die Einwirkung des Gangliensystems auf das Gehirn entstehen, und demzufolge von einem gewissen Wahn getrieben werden: und dies wird der physiologische Hergang bei allem Instinkt sein. — Zur Erläute-

rung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl schwächeres Beispiel vom Instinkt im Menschen, den kapriziösen Appetit der Schwangeren: er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein Wahn entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinkt mehr als der Mann: auch ist das Gangliensystem beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Uebergewicht des Gehirns beim Menschen erklärt sich, daß er wenigere Instinkte hat, als die Tiere, und daß selbst diese wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geschlechtsbefriedigung instinktiv leitende Schönheitssinn wird irre geführt, wenn er in Hang zur Päderastie ausartet; dem analog, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), statt ihre Eier, ihrem Instinkt gemäß, in faulendes Fleisch zu legen, sie in die Blüte des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaverosen Geruch dieser Pflanze.

Daß nun aller Geschlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zum Grunde liegt, wird seine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung desselben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehen können. — Zuvörderst gehört hieher, daß der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des Mannes sinkt merklich, von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat: fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt: er sehnt sich nach Abwechselung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von eben jenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm ebenso viele Weiber zu Gebote stehen; das Weib hingegen könnte, mit noch so vielen Männern, doch nur *ein* Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehen) zur Welt bringen. Daher sieht er sich stets nach andern Weibern um; *sie* hingegen hängt fest dem *einen* an: denn die Natur treibt sie, instinktmäßig und ohne Reflexion, sich den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also Ehebruch des Weibes,

wie objektiv, wegen der Folgen, so auch subjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher, als der des Mannes.

Aber um gründlich zu sein und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geschlecht, so objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Instinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt, ist, müssen wir sogar die bei diesem Wohlgefallen uns leitenden Rücksichten näher untersuchen und auf das Spezielle derselben eingehen, so seltsam auch die hier zu erwähnenden Spezialitäten in einem philosophischen Werke figurieren mögen. Diese Rücksichten zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durcheinander hervorgehen. Wir wollen sie einzeln durchgehen.

Die oberste, unsere Wahl und Neigung leitende Rücksicht ist das Alter. Im ganzen lassen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menstruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigsten Jahre entschieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menstruiertes Weib erregt unsern Abscheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz: Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar ist die hiebei uns unbewußt leitende Absicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geschlecht in dem Maße, als es sich von der zur Zeugung oder zur Empfängnis tauglichsten Periode entfernt. — Die zweite Rücksicht ist die der Gesundheit: akute Krankheiten stören nur vorübergehend, chronische, oder gar Kachexien, schrecken ab; — weil sie auf das Kind übergehen. — Die dritte Rücksicht ist das Skelett: weil es die Grundlage des Typus der Gattung ist. Nächst Alter und Krankheit stößt nichts uns so sehr ab, wie eine verwachsene Gestalt: sogar das schönste Gesicht kann nicht dafür entschädigen; vielmehr wird selbst das häßlichste, bei geradem Wuchse, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältnis des Skeletts am stärksten, z. B. eine verkürzte, gestauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls ist. Hingegen kann ein auf-

fallend schöner Wuchs alle Mängel ersetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Wert, den alle auf die Kleinheit der Füße legen: er beruht darauf, daß diese ein wesentlicher Charakter der Gattung sind, indem kein Tier Tarsus und Metatarsus zusammengenommen so klein hat, wie der Mensch, welches mit dem aufrechten Gange zusammenhängt: er ist ein Plantigrade. Demgemäß sagt auch Jesus Sirach (26, 23: nach der verbesserten Uebersetzung von Kraus): „Ein Weib, das gerade gebaut ist und schöne Füße hat, ist wie die goldenen Säulen auf den silbernen Stühlen." Auch die Zähne sind uns wichtig; weil sie für die Ernährung wesentlich und ganz besonders erblich sind. — Die vierte Rücksicht ist eine gewisse Fülle des Fleisches, also ein Vorherrschen der vegetativen Funktion, der Plasticität; weil diese dem Fötus reichliche Nahrung verspricht: daher stößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Busen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geschlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zusammenhange stehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verspricht. Hingegen erregen übermäßig fette Weiber unsern Widerwillen: die Ursache ist, daß diese Beschaffenheit auf Atrophie des Uterus, also auf Unfruchtbarkeit deutet; welches nicht der Kopf, aber der Instinkt weiß. — Erst die letzte Rücksicht ist die auf die Schönheit des Gesichts. Auch hier kommen vor allem die Knochenteile in Betracht; daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehen wird, und eine kurze, aufgestülpte Nase alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder nach oben, entschieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelst kleiner Maxillen, ist sehr wesentlich, als spezifischer Charakter des Menschenantlitzes, im Gegensatz der Tiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausschließlicher Charakterzug unserer Spezies ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn: sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rücksichten, welche andererseits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im ganzen läßt sich folgendes behaupten.

Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, daß sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Ueberhaupt sehen sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts: es ist als ob sie diese dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Mut des Mannes: denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann, in Hinsicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch daß sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist, oder gar auf der entgegengesetzten Seite excediert. Hievon ausgenommen sind allein die Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigentümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann: dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Mut, Bart u. s. w. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen unmännlichen Mann: weil sie dessen Mängel nicht neutralisieren können.

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zum Grunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Mut, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und instinktmäßige Gewalt über sie aus; eben weil sie nicht vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht: eher noch könnte überwiegende Geisteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen: z. B. er roh, kräftig und beschränkt, sie zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch u. s. w.; oder er gar genial und gelehrt, sie eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.

Der Grund ist, daß hier ganz andere Rücksichten vorwalten, als die intellektuellen: die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehen: sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Ueberspannung eines entarteten Wesens. — Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die Charaktereigenschaften des Weibes bestimmt; daher so viele Sokratesse ihre Xantippen gefunden haben, z. B. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron u. s. w. Wohl aber wirken hier die intellektuellen Eigenschaften ein; weil sie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche, wesentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es, im Gefühl oder nach der Erfahrung jenes Einflusses, daß Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen; wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Busen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche Verliebtheit erwächst. Daß ein verständiges und gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter seiner Braut prüft und berücksichtigt, thut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hieher habe ich bloß die absoluten Rücksichten, d. h. solche, die für jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den relativen, welche individuell sind; weil bei ihnen es darauf abgesehen ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektifizieren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigieren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Be-

schaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen relativen Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver, als die bloß von den absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe, in der Regel, in diesen relativen Rücksichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu sein, welche die großen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken läßt: beide Personen müssen einander neutralisieren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hiezu erforderlichen Bestimmungen sind im wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in einem Individuo entschiedener ausgesprochen und in höherm Grade vorhanden, als im andern: daher kann sie in jedem Individuo besser durch eines als das andere vom andern Geschlecht ergänzt und neutralisiert werden, indem es einer der seinigen individuell entgegengesetzten Einseitigkeit bedarf, zur Ergänzung des Typus der Menschheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf dessen Beschaffenheit immer alles hinausläuft. Die Physiologen wissen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulassen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmutigen Androgyne steigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. Zur in Rede stehenden Neutralisation zweier Individualitäten durcheinander ist demzufolge erfordert, daß der bestimmte Grad seiner Mannheit dem bestimmten Grad ihrer Weiblichkeit genau entspreche; damit beide Einseitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichste Mann das weiblichste Weib suchen und vice versa, und ebenso jedes Individuum das ihm im Grade der Geschlechtlichkeit entsprechende. Inwiefern nun hierin zwischen zweien das erforderliche Verhältnis statthabe, wird instinktmäßig von ihnen gefühlt, und liegt, nebst den andern relativen Rücksichten, den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetisch von

der Harmonie ihrer Seelen reden, ist meistens die hier nachgewiesene, das zu erzeugende Wesen und seine Vollkommenheit betreffende Zusammenstimmung der Kern der Sache, und an derselben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, sich in eine schreiende Disharmonie auflöst. Hieran schließen sich nun die ferneren relativen Rücksichten, welche darauf beruhen, daß jedes seine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit sie nicht im zu erzeugenden Kinde sich perpetuieren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachsen. Je schwächer in Hinsicht auf Muskelkraft ein Mann ist, desto mehr wird er kräftige Weiber suchen: ebenso das Weib ihrerseits. Da nun aber dem Weibe eine schwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel ist; so werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner ist eine wichtige Rücksicht die Größe. Kleine Männer haben einen entschiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für große Weiber um so leidenschaftlicher sein, als er selbst von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben ist; weil er vom Vater das Gefäßsystem und die Energie desselben, die einen großen Körper mit Blut zu versehen vermag, überkommen hat: waren hingegen sein Vater und Großvater schon klein; so wird jener Hang sich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Absicht der Natur zum Grunde, eine zu große Rasse zu vermeiden, wenn sie, mit den von d i e s e m Weibe zu erteilenden Kräften, zu schwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein solches Weib einen großen Gatten, etwan um sich in der Gesellschaft besser zu präsentieren; so wird, in der Regel, die Nachkommenschaft die Thorheit büßen. — Sehr entschieden ist ferner die Rücksicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur selten diese jene. Der Grund hievon ist, daß blondes Haar und blaue Augen schon eine Spielart, fast eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäusen oder wenigstens den Schimmeln analog. In keinem andern Weltteil sind sie, selbst nicht in der Nähe der Pole, einheimisch, sondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig sei hier meine Meinung ausgesprochen, daß dem Menschen die

weiße Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er von Natur schwarze oder braune Haut hat, wie unsere Stammväter die Hindu; daß folglich nie ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schoße der Natur hervorgegangen ist, und es also keine weiße Rasse gibt, so viel auch von ihr geredet wird, sondern jeder weiße Mensch ein abgeblichener ist. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur so besteht, wie die exotischen Pflanzen, und, wie diese, im Winter des Treibhauses bedarf, wurde der Mensch, im Laufe der Jahrtausende, weiß. Die Zigeuner, ein indischer, erst seit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unsrigen*). In der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück: die weiße Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht so, daß die braune der Hindu uns abstieße. — Endlich sucht auch in den einzelnen Körperteilen jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Teil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Papageiengesichtern: ebenso ist es rücksichtlich aller übrigen Teile. Menschen von übermäßig schlankem, lang gestreckten Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. — Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: jeder wird das entgegengesetzte vorziehen; jedoch nur in dem Maß als das seinige ein entschiedenes ist. — Wer selbst, in irgend einer Rücksicht, sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als andere damit aus; weil er selbst die Kinder vor großer Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z. B. wer selbst sehr weiß ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stoßen: wer aber diese hat, wird die blendende Weiße göttlich schön finden. — Der seltene Fall, daß ein Mann sich in ein entschieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit, ihre sämtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv, der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

*) Das Ausführlichere hierüber findet man in Parerga, T. 2, § 92 der ersten Auflage.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körperteil des Weibes prüfend betrachten, und sie ihrerseits dasselbe thut, die kritische Skrupulosität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Teile getäuscht zu werden, und der große Wert, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den wesentlichen Teilen, legt, — alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Teil zu tragen haben: ist z. B. das Weib nur ein wenig schief; so kann dies leicht ihrem Sohn einen Buckel aufladen, und so in allem übrigen. — Bewußtsein von dem allen ist freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei beteiligt sein kann) jene schwierige Wahl zu treffen: aber er trifft sie genau so, wie es, unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation, dem Interesse der Gattung gemäß ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als solchem, gleichgültig sein könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum erstenmale sehen, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie aufeinander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Teile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens aneinander und ihres Begehrens nacheinander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergestalt also meditiert in allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaffenheit desselben ist das große Werk, womit Cupido, unablässig thätig, spekulierend und sinnend, beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und

alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Gesamtheit, sehr geringfügig: daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtsein also, Angelegenheiten höherer Art, als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben, mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geschäftslebens, oder zwischen dem Wüten einer Pest, und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im Obigen gesehen, daß die Intensität der Verliebtheit mit ihrer Individualisierung wächst, indem wir nachwiesen, wie die körperliche Beschaffenheit zweier Individuen eine solche sein kann, daß, zum Behuf möglichster Herstellung des Typus der Gattung, das eine die ganz spezielle und vollkommene Ergänzung des andern ist, welches daher seiner ausschließlich begehrt. In diesem Fall tritt schon eine bedeutende Leidenschaft ein, welche eben dadurch, daß sie auf einen einzigen Gegenstand und nur auf diesen gerichtet ist, also gleichsam im speziellen Auftrag der Gattung auftritt, sogleich einen edleren und erhabeneren Anstrich gewinnt. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist der bloße Geschlechtstrieb, weil er, ohne Individualisierung, auf alle gerichtet ist und die Gattung bloß der Quantität nach, mit wenig Rücksicht auf die Qualität, zu erhalten strebt, gemein. Nun aber kann die Individualisierung und mit ihr die Intensität der Verliebtheit, einen so hohen Grad erreichen, daß, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben selbst seinen Wert verliert. Sie ist alsdann ein Wunsch, welcher zu einer Heftigkeit anwächst, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich versagt bleibt, zum Wahnsinn, oder zum Selbstmord führen kann. Die einer solchen überschwenglichen Leidenschaft zum Grunde liegenden unbewußten Rücksichten müssen, außer den oben nachgewiesenen, noch andere sein, welche wir nicht so vor Augen haben. Wir müssen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporisation, sondern auch der Wille des Mannes und der Intellekt des Weibes eine spezielle Angemessenheit zu einander haben, infolge welcher von ihnen allein ein ganz

bestimmtes Individuum erzeugt werden kann, dessen Existenz der Genius der Gattung hier beabsichtigt, aus Gründen, die, als im Wesen des Dinges an sich liegend, uns unzugänglich sind. Oder eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, sich in einem genau bestimmten Individuo zu objektivieren, welches nur von diesem Vater mit dieser Mutter gezeugt werden kann. Dieses metaphysische Begehr des Willens an sich hat zunächst keine andere Wirkungssphäre in der Reihe der Wesen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von diesem Drange ergriffen werden und nun ihrer selbst wegen zu wünschen wähnen, was bloß einen für jetzt noch rein metaphysischen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Also der aus der Urquelle aller Wesen hervorgehende Drang des künftigen, hier erst möglich gewordenen Individuums, ins Dasein zu treten, ist es, was sich in der Erscheinung darstellt als die hohe, alles außer sich gering achtende Leidenschaft der künftigen Eltern füreinander, in der That als ein Wahn ohnegleichen, vermöge dessen ein solcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beischlaf mit diesem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leistet, als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgesehen sei, geht daraus hervor, daß auch diese hohe Leidenschaft, so gut wie jede andere, im Genuß erlischt, — zur großen Verwunderung der Teilnehmer. Sie erlischt auch dann, wann, durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konstitutionsfehlern entspringen kann), der eigentliche metaphysische Zweck vereitelt wird; ebenso, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch dasselbe metaphysische Lebensprinzip zum Dasein strebt; wobei kein anderer Trost ist, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerschöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen steht.

Dem Theophrastus Paracelsus, der dieses Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd ist, muß doch einmal die hier dargelegte Einsicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeschwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in seiner desultorischen Manier, folgende merkwürdige Aeußerung hinschrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat)

cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus (De vita longa, I, 5).

Die Sehnsucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahllosen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unablässig beschäftigt sind und den Gegenstand nicht erschöpfen, ja, ihm nicht genug thun können, diese Sehnsucht, welche an den Besitz eines bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Seligkeit knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen sei, — diese Sehnsucht und dieser Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfnissen eines ephemeren Individuums; sondern sie sind der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen, oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der engen Brust eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck finden kann für die sie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies also gibt den Stoff zu aller erotischen Poesie erhabener Gattung, die sich demgemäß in transcendente, alles Irdische überfliegende Metaphern versteigt. Dies ist das Thema des Petrarca, der Stoff zu den St. Preux, Werthern und Jacopo Ortis, die außerdem nicht zu verstehen, noch zu erklären sein würden. Denn auf etwanigen geistigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Wertschätzung derselben nicht beruhen; schon weil sie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt ist; wie dies Petrarcas Fall war. Der Geist der Gattung allein vermag mit einem Blicke zu sehen, welchen Wert sie für ihn, zu seinen Zwecken hat. Auch entstehen die großen Leidenschaften in der Regel beim ersten Anblick:

> Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?*)
> *Shakespeare*, As you like it, III, 5.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle in dem seit 250 Jahren berühmten Roman Guzman de Alfarache, von

*) Wer liebte je, der nicht beim ersten Anblick liebte?

Mateo Aleman: No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas. (Damit einer liebe, ist es nicht nötig, daß viel Zeit verstreiche, daß er Ueberlegung anstelle und eine Wahl treffe; sondern nur, daß bei jenem ersten und alleinigen Anblick eine gewisse Angemessenheit und Uebereinstimmung gegenseitig zusammentreffe, oder das, was wir hier im gemeinen Leben eine Sympathie des Blutes zu nennen pflegen, und wozu ein besonderer Einfluß der Gestirne anzutreiben pflegt.) P. II, L. III, c. 5. Demgemäß ist auch der Verlust der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt; eben weil er transcendenter Art ist, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, sondern ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren speziellem Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher ist Eifersucht, so qualvoll und so grimmig, und ist die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held schämt sich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in diesen nicht er, sondern die Gattung winselt. — In der „großen Zenobia" des Calderon ist im zweiten Akt eine Scene zwischen der Zenobia und dem Decius, wo dieser sagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.

(Himmel! also du liebst mich?! Dafür würde ich hunderttausend Siege aufgeben, würde umkehren, u. s. w.)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Interesse überwog, aus dem Felde geschlagen, sobald die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der Gattung, ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vorteil vor sich sieht: denn dieses ist gegen jedes, auch noch so wichtige Interesse bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, nebst der Drohung des Todes, widerstanden haben. — Ebenso finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewissen-

haftigkeit so selten ist, wie in diesem: sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten beiseite gesetzt, und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wann die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höheren Berechtigung sich bewußt zu sein glaubten, als die Interessen der Individuen je verleihen können; eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht Chamforts Aeußerung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich dieselbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt. — Der größte Teil des Decameron erscheint, von diesem Gesichtspunkt aus, als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Interessen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterschiede und alle ähnlichen Verhältnisse, wann sie der Verbindung leidenschaftlich Liebender entgegenstehen, beseitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der seine, endlosen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend solche Menschensatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläst. Aus demselben tiefliegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenschaft gilt, jede Gefahr willig übernommen und selbst der sonst Zaghafte wird hier mutig. — Auch im Schauspiele und im Roman sehen wir, mit freudigem Anteil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Interesse der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht sind. Denn das Streben der Liebenden scheint uns um so viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwa entgegenstehende, wie die Gattung bedeutender ist, als das Individuum. Demgemäß ist das Grundthema fast aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit seinen Zwecken, welche dem persönlichen Interesse der dargestellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derselben zu untergraben

drohen. In der Regel setzt er es durch, welches, als der poetischen Gerechtigkeit gemäß, den Zuschauer befriedigt; weil dieser fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Individuen weit vorgehen. Daher verläßt er, am Schluß, die sieggekrönten Liebenden ganz getrost, indem er mit ihnen den Wahn teilt, sie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches sie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorsorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen Lustspielen hat man versucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Kosten der Zwecke der Gattung, durchzusetzen: allein da empfindet der Zuschauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch gesicherten Vorteile der Individuen nicht getröstet. Als Beispiele dieser Art fallen mir ein paar sehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerspielen mit Liebeshändeln gehen meistens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Karlos, Wallenstein, Braut von Messina u. a. m.

Das Verliebtsein eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene; beides, weil er vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört: dadurch wird sein Handeln dem Individuo unangemessen. Was, bei den höheren Graden des Verliebtseins, seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transcendente und hyperphysische Richtung gibt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde dieses, daß er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle, bloße Individuen betreffende sind, beseelt ist, um, in dessen speziellem Auftrag, die ganze Existenz einer indefinit langen Nachkommenschaft, von *dieser* individuell und genau bestimmten Beschaffenheit, welche sie ganz allein von *ihm* als Vater und seiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine *solche*, nie zum Dasein gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieses Dasein ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transcendenter Wichtigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über

alles Irdische, ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung gibt, daß die Liebe eine poetische Episode sogar im Leben des prosaischesten Menschen wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komischen Anstrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung sich objektivierenden Willens stellt, im Bewußtsein des Verliebten, sich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Seligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit diesem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchsten Graden der Verliebtheit wird nun diese Chimäre so strahlend, daß, wenn sie nicht erlangt werden kann, das Leben selbst allen Reiz verliert und nunmehr so freudenleer, schal und ungenießbar erscheint, daß der Ekel davor sogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines solchen Menschen ist in den Strudel des Willens der Gattung geraten, oder dieser hat so sehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn solcher in ersterer Eigenschaft nicht wirksam sein kann, er verschmäht, es in letzterer zu sein. Das Individuum ist hier ein zu schwaches Gefäß, als daß es die, auf ein bestimmtes Objekt konzentrierte, unendliche Sehnsucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In diesem Fall ist daher der Ausgang Selbstmord, bisweilen doppelter Selbstmord beider Liebenden; es sei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnsinn eintreten ließe, welcher dann mit seinem Schleier das Bewußtsein jenes hoffnungslosen Zustandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieser Arten die Realität des Dargestellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenschaft bisweilen einen tragischen Ausgang, sondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück, als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidieren oft so sehr mit der persönlichen Wohlfahrt des Beteiligten, daß sie solche untergraben, indem sie mit seinen übrigen Verhältnissen unvereinbar sind und den darauf gebauten Lebensplan zerstören. Ja, nicht allein mit den äußeren Verhältnissen ist die Liebe oft im Widerspruch, sondern sogar mit der eigenen Individualität, indem sie sich auf Personen wirft, welche, abgesehen vom Geschlechtsverhältnis, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abscheu sein würden. Aber so sehr viel mächtiger ist der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der

Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenschaften die Augen schließt, alles übersieht, alles verkennt und sich mit dem Gegenstande seiner Leidenschaft auf immer verbindet: so gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, sobald der Wille der Gattung erfüllt ist, verschwindet und eine verhaßte Lebensgefährtin übrig läßt. Nur hieraus ist es erklärlich, daß wir oft sehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden sehen, und nicht begreifen, wie sie eine solche Wahl haben treffen können. Dieserhalb stellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann sogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler seiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeschreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art*).

Denn im Grunde sucht er nicht seine Sache, sondern die eines dritten, der erst entstehen soll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er sucht seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-seine-Sache-suchen, welches überall der Stempel der Größe ist, gibt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dichtung. — Endlich verträgt sich die Geschlechtsliebe sogar mit dem äußersten Haß gegen ihren Gegenstand; daher schon Plato sie der Liebe der Wölfe zu den Schafen verglichen hat. Dieser Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenschaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her**).
Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher sich dann entzündet, geht bisweilen so weit, daß er sie ermordet und darauf sich selbst. Ein paar Beispiele dieser Art pflegen sich jährlich

---

*) Ich frag' nicht, ich sorg' nicht,
Ob Schuld in dir ist:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du bist.

**) Ich liebe und hasse sie.

zu ereignen: man wird sie in den Zeitungen finden. Ganz richtig ist daher der Goethesche Vers:

„Bei aller verschmähten Liebe, beim höllischen Elemente!
Ich wollt', ich wüßt' was Aergers, daß ich's fluchen könnte!

Es ist wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die sich an seinem Leiden weidet, als Grausamkeit bezeichnet. Denn er steht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Instinkt der Insekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, seinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles andere hintanzusetzen: er kann nicht davon lassen. Nicht einen, sondern schon manchen Petrarca hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Fessel, wie einen Eisenblock am Fuß, sein Leben hindurch schleppen mußte und in einsamen Wäldern seine Seufzer aushauchte: aber nur dem einen Petrarca wohnte zugleich die Dichtergabe ein; so daß von ihm Goethes schöner Vers gilt:

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen ist bisweilen das Opfer seiner Launen geworden: ein Beispiel dieser Art führt uns Shakespeare vor in Heinrich VI., T. 3, A. 3, Sc. 2 und 3. Dies alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unsers Wesens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehen. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung im Kupido personifiziert, einem, seines kindischen Ansehns ungeachtet, feindseligen, grausamen und daher verschrieenen Gott, einem kapriziösen, despotischen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menschen:

συ δ' ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!

(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Mörderisches Geschoß, Blindheit und Flügel sind seine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbestand: dieser

tritt, in der Regel, erst mit der Enttäuschung ein, welche die Folge der Befriedigung ist.

Weil nämlich die Leidenschaft auf einem Wahn beruhte, der das, was nur für die Gattung Wert hat, vorspiegelte als für das Individuum wertvoll, muß, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuschung verschwinden. Der Geist der Gattung, welcher das Individuum in Besitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlassen fällt es zurück in seine ursprüngliche Beschränkung und Armut, und sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem, heroischen und unendlichen Streben, für seinen Genuß nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet: es findet sich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung gewesen ist. Daher wird, in der Regel, ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre Petrarcas Leidenschaft befriedigt worden; so wäre von dem an sein Gesang verstummt, wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind.

Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, so sehr auch meine Metaphysik der Liebe gerade den in dieser Leidenschaft Verstrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieselbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem andern, zur Ueberwältigung derselben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausspruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Beteiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Durch diesen Zweck zusammengeführt sollen sie fortan suchen, so gut als möglich mit einander auszukommen. Aber sehr oft wird das durch jenen instinktiven Wahn, welcher das Wesen der leidenschaftlichen Liebe ist, zusammengebrachte Paar im übrigen von der heterogensten Beschaffenheit sein. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er notwendig muß, verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir

con dolores (wer aus Liebe heiratet, hat unter Schmerzen zu leben), sagt das spanische Sprichwort. — Umgekehrt verhält es sich mit den aus Konvenienz, meistens nach Wahl der Eltern, geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten, welcher Art sie auch sein mögen, sind wenigstens reale, die nicht von selbst verschwinden können. Durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachteil der Kommenden, gesorgt; und jenes bleibt doch problematisch. Der Mann, welcher, bei seiner Verheiratung, auf Geld, statt auf Befriedigung seiner Neigung sieht, lebt mehr im Individuo, als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengesetzt ist, daher es sich als naturwidrig darstellt und eine gewisse Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rat seiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausschlägt, um mit Hintansetzung aller Konvenienzrücksichten, allein nach seinem instinktiven Hange zu wählen, bringt sein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewissen Beifall nicht versagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher, der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus rieten. — Dem allen zufolge gewinnt es den Anschein, als müßte, bei Abschließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Interesse der Gattung zu kurz kommen. Meistens steht es auch so: denn daß Konvenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand gingen, ist der seltenste Glücksfall. Die physisch, moralisch, oder intellektuell elende Beschaffenheit der meisten Menschen mag zum Teil ihren Grund darin haben, daß die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, sondern aus allerlei äußeren Rücksichten und nach zufälligen Umständen geschlossen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt; so ist dies gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen sind bekanntlich selten; eben weil es im Wesen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. Indessen sei zum Troste zarter und liebender Gemüter noch hinzugefügt, daß bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche jedoch meistens erst dann hervortritt,

wann die eigentliche Geschlechtsliebe in der Befriedigung erloschen ist. Jene wird alsdann meistens daraus entspringen, daß die einander ergänzenden und entsprechenden physischen, moralischen und intellektuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen, in Rücksicht auf das zu Erzeugende, die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst, als entgegengesetzte Temperamentseigenschaften und geistige Vorzüge sich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüter begründen.

Die ganze hier abgehandelte Metaphysik der Liebe steht mit meiner Metaphysik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches sie auf diese zurückwirft, läßt sich in folgendem resümieren.

Es hat sich ergeben, daß die sorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenschaftlichen Liebe steigende Auswahl bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes auf dem höchst ernsten Anteil beruht, welchen der Mensch an der speziellen persönlichen Beschaffenheit des kommenden Geschlechtes nimmt. Dieser überaus merkwürdige Anteil nun bestätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1. Die Unzerstörbarkeit des Wesens an sich des Menschen, als welches in jenem kommenden Geschlechte fortlebt. Denn jener so lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorsatz, sondern aus dem innersten Zuge und Triebe unsers Wesens entspringende Anteil könnte nicht so unvertilgbar vorhanden sein und so große Macht über den Menschen ausüben, wenn dieser absolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verschiedenes Geschlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2. Daß sein Wesen an sich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Interesse an der speziellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigsten Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft ausmacht, ist jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichsten berührt; daher sie vorzugsweise die Herzensangelegenheit genannt wird: auch wird diesem Interesse, wann es sich stark und entschieden ausgesprochen hat, jedes bloß die eigene Person betreffende nachgesetzt und nötigenfalls aufgeopfert. Dadurch also bezeugt der Mensch, daß ihm die Gattung näher liegt, als das Individuum, und er unmittelbarer in jener, als in diesem lebt. — Warum

demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen seiner Auserkorenen und ist bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil sein *unsterblicher* Teil es ist, der nach ihr verlangt; nach allem Sonstigen immer nur der sterbliche. — Jenes lebhafte oder gar inbrünstige, auf ein bestimmtes Weib gerichtete Verlangen ist sonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerstörbarkeit des Kerns unsers Wesens und seines Fortbestandes in der Gattung. Diesen Fortbestand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, ist ein Irrtum, der daraus entspringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung sich nichts weiter denkt, als das künftige Dasein uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identischer Wesen, und dies wieder, weil man, von der nach außen gerichteten Erkenntnis ausgehend, nur die äußere Gestalt der Gattung, wie wir diese anschaulich auffassen, und nicht ihr inneres Wesen in Betracht zieht. Dieses innere Wesen aber gerade ist es, was unserm eigenen Bewußtsein, als dessen Kern, zum Grunde liegt, daher sogar unmittelbarer, als dieses selbst ist und, als Ding an sich, frei vom principio individuationis, eigentlich das Selbe und Identische ist in allen Individuen, sie mögen neben, oder nach einander dasein. Dieses nun ist der Wille zum Leben, also gerade das, was Leben und Fortdauer so dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verschont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem bessern Zustande bringen, als sein gegenwärtiger ist: mithin ist ihm, mit dem Leben, das beständige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von diesem es zu befreien, ist der *Verneinung* des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille sich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Dasein in derselben aufgibt. Für das, was er sodann ist, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Datis zu solchen. Wir können es nur bezeichnen als dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu sein, oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte *Nirwana*, dessen Etymologie in der Anmerkung zum Schlusse des 41. Kapitels gegeben worden. Es ist der Punkt, welcher aller menschlichen Erkenntnis, eben als solcher, auf immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieser letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinschauen,

erblicken wir alle mit der Not und Plage desselben beschäftigt, alle Kräfte anstrengend, die endlosen Bedürfnisse zu befriedigen und das vielgestaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieses geplagten, individuellen Daseins, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwischen aber, mitten in dem Getümmel, sehen wir die Blicke zweier Liebenden sich sehnsüchtig begegnen: — jedoch warum so heimlich, furchtsam und verstohlen? — Weil diese Liebenden die Verräter sind, welche heimlich danach trachten, die ganze Not und Plackerei zu perpetuieren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde, welches sie vereiteln wollen, wie ihresgleichen es früher vereitelt haben. Diese Betrachtung greift nun schon in das folgende Kapitel hinüber.

Anhang zum vorstehenden Kapitel.

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;

Πέφευγα· τ'ἀληθὲς γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω.
Soph.

Auf Seite 97 habe ich der Päderastie beiläufig erwähnt und sie als einen irregeleiteten Instinkt bezeichnet. Dies schien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über diese Verirrung mich in derselben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch dessen Lösung entdecken lassen. Diese setzt das vorstehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf dasselbe zurück, gehört also zur Vervollständigung, wie zum Beleg der dort dargelegten Grundansicht.

An sich selbst betrachtet nämlich stellt die Päderastie sich dar als eine nicht bloß widernatürliche, sondern auch im höchsten Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend einmal hätte geraten können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegenteil hievon: wir sehen nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit,

zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt ist, daß dasselbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war, und ohne Scheu und Scham öffentlich eingestanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftsteller, mehr als zur Genüge. Zumal sind die Dichter samt und sonders voll davon: nicht einmal der keusche Virgil ist auszunehmen (Ecl. 2). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerrissen) und dem Thamyris, ja, den Göttern selbst, wird es angedichtet. Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe: besonders scheint Plato fast keine andere zu kennen, und ebenso die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Symposion, es als eine beispiellose Heldenthat nach, daß er den, sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. In Xenophons Memorabilien spricht Sokrates von der Päderastie als einer untadelhaften, sogar lobenswerten Sache. (Stob. Flor., Vol. 1, p. 57.) Ebenso in den Memorabilien (Lib. I, cap. 3, § 8), woselbst Sokrates vor den Gefahren der Liebe warnt, spricht er so ausschließlich von der Knabenliebe, daß man denken sollte, es gäbe gar keine Weiber. Auch Aristoteles (Pol. II, 9) spricht von der Päderastie als etwas Gewöhnlichem, ohne sie zu tadeln, führt an, daß sie bei den Kelten in öffentlichen Ehren gestanden habe, und bei den Kretern die Gesetze sie begünstigt hätten, als Mittel gegen Uebervölkerung, erzählt (c. 10) die Männerliebschaft des Gesetzgebers Philolaos u. s. w. Cicero sagt sogar: Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent. Für gelehrte Leser bedarf es hier überhaupt keiner Belege: sie erinnern sich deren zu Hunderten: denn bei den Alten ist alles voll davon. Aber selbst bei den roheren Völkern, namentlich bei den Galliern, war das Laster sehr im Schwange. Wenden wir uns nach Asien, so sehen wir alle Länder dieses Weltteils, und zwar von den frühesten Zeiten an, bis zur gegenwärtigen herab, von dem Laster erfüllt, und zwar ebenfalls ohne es sonderlich zu verhehlen: Hindu und Chinesen nicht weniger, als die islamitischen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben-, als mit der Weiberliebe beschäftigt finden; wie denn z. B. im Gulistan des Sadi das Buch „von der Liebe" ausschließlich von jener redet. Auch den

Hebräern war dies Laster nicht unbekannt; da Altes und Neues Testament desselben als strafbar erwähnen. Im christlichen Europa endlich hat Religion, Gesetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müssen: im Mittelalter stand überall Todesstrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts die Todesstrafe dafür unnachläßlich vollzogen; jetzt ist es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maßregeln also bedurfte es, um dem Laster Einhalt zu thun; was denn zwar in bedeutendem Maße gelungen ist, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben; sondern es schleicht, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses, allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen, und kommt, oft wo man es am wenigsten erwartete, plötzlich zu Tage. Auch ist es in den früheren Jahrhunderten, trotz allen Todesstrafen, nicht anders damit gewesen: dies bezeugen die Erwähnungen desselben und Anspielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. — Wenn wir nun alles dieses uns vergegenwärtigen und wohl erwägen; so sehen wir die Päderastie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weise auftreten, die gar weit entfernt ist von der, welche wir zuerst, als wir sie bloß an sich selbst betrachteten, also a priori, vorausgesetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache beweist, daß sie irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht; da sie nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht entziehen, wenn wir redlich verfahren wollen. Ueber diesen Thatbestand aber hinwegzugehen und es beim Schelten und Schimpfen auf das Laster bewenden zu lassen, wäre freilich leicht, ist jedoch nicht meine Art mit den Problemen fertig zu werden; sondern meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforschen und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächst das sich darstellende und zu erklärende Phänomen, nebst der unvermeidlichen Folgerung daraus, an. Daß nun aber etwas so von Grund aus Naturwidriges, ja, der Natur gerade in

ihrem wichtigsten und angelegensten Zweck Entgegentretendes aus der Natur selbst hervorgehen sollte, ist ein so unerhörtes Paradoxon, daß dessen Erklärung sich als ein schweres Problem darstellt, welches ich jedoch jetzt, durch Aufdeckung des ihm zum Grunde liegenden Naturgeheimnisses lösen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Aristoteles in Polit., VII, 16. — Daselbst setzt er auseinander, erstlich: daß zu junge Leute schlechte, schwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen; und weiterhin, daß dasselbe von den Erzeugnissen der zu alten gilt: τα γαρ των πρεσβυτερων εκγονα, καθαπερ τα των νεωτερων, ατελη γιγνεται, και τοις σωμασι, και ταις διανοιαις, τα δε των γεγηρακοτων ασθενη (nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est). Was nun dieserhalb Aristoteles als Regel für den Einzelnen, das stellt Stobäos als Gesetz für die Gemeinschaft auf, am Schlusse seiner Darlegung der peripatetischen Philosophie (Ecl. eth., L. II, c. 7 in fine): προς την ρωμην των σωματων και τελειοτητα δειν μητε νεωτερων αγαν, μητε πρεσβυτερων τους γαμους ποιεισθαι, ατελη γαρ γιγνεσθαι, κατ᾽ αμφοτερας τας ἡλικιας, και τελειως ασθενη τα εκγονα (oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta). Aristoteles schreibt daher vor, daß, wer 54 Jahr alt ist, keine Kinder mehr in die Welt setzen soll; wiewohl er den Beischlaf noch immer, seiner Gesundheit, oder sonst einer Ursache halber, ausüben mag. Wie dies zu bewerkstelligen sei, sagt er nicht: seine Meinung geht aber offenbar dahin, daß die in solchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuschaffen sind; da er diesen, wenige Zeilen vorher, anempfohlen hat. — Die Natur nun ihrerseits kann die der Vorschrift des Aristoteles zum Grunde liegende Thatsache nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn, ihrem Grundsatz natura non facit saltus zufolge, konnte sie die Samenabsonderung des Mannes nicht plötzlich einstellen; sondern auch hier, wie bei jedem Absterben, mußte eine allmähliche Deterioration vorhergehen. Die Zeugung während dieser nun aber würde schwache, stumpfe, sieche, elende und kurzlebende Menschen in die Welt setzen. Ja, sie thut es

nur zu oft: die in späterm Alter gezeugten Kinder sterben meistens früh weg, erreichen wenigstens nie das hohe Alter, sind, mehr oder weniger, hinfällig, kränklich, schwach, und die von ihnen Erzeugten sind von ähnlicher Beschaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinierenden Alter gesagt ist, gilt ebenso von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts so sehr am Herzen, wie die Erhaltung der Spezies und ihres echten Typus; wozu wohlbeschaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel sind: nur solche will sie. Ja, sie betrachtet und behandelt (wie im Kapitel 41 gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel; als Zweck bloß die Spezies. Demnach sehen wir hier die Natur, infolge ihrer eigenen Gesetze und Zwecke, auf einen mißlichen Punkt geraten und wirklich in der Bedrängnis. Auf gewaltsame und von fremder Willkür abhängige Auskunftsmittel, wie das von Aristoteles angedeutete, konnte sie, ihrem Wesen zufolge, unmöglich rechnen, und ebensowenig darauf, daß die Menschen, durch Erfahrung belehrt, die Nachteile zu früher und zu später Zeugung erkennen und demgemäß ihre Gelüste zügeln würden, infolge vernünftiger, kalter Ueberlegung. Auf beides also konnte, in einer so wichtigen Sache, die Natur es nicht ankommen lassen. Jetzt blieb ihr nichts anderes übrig, als von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Zu diesem Zweck nun aber mußte sie ihr beliebtes Werkzeug, den Instinkt, welcher, wie in vorstehendem Kapitel gezeigt, das so wichtige Geschäft der Zeugung überall leitet und dabei so seltsame Illusionen schafft, auch hier in ihr Interesse ziehen; welches nun aber hier nur dadurch geschehen konnte, daß sie ihn irreleitete (lui donna le change). Die Natur kennt nämlich nur das Physische, nicht das Moralische: sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Spezies, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck. Zwar ist nun auch physisch die Päderastie den dazu verführten Jünglingen nachteilig; jedoch nicht in so hohem Grade, daß es nicht von zweien Uebeln das kleinere wäre, welches sie demnach wählt, um dem sehr viel größern, der Depravation der Spezies, schon von weitem auszuweichen und so das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieser Vorsicht der Natur zufolge stellt, ungefähr in dem von Aristoteles angegebenen Alter, in der Regel eine

päderastische Neigung sich leise und allmählich ein, wird immer deutlicher und entschiedener, in dem Maße, wie die Fähigkeit, starke und gesunde Kinder zu zeugen, abnimmt. So veranstaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, daß von diesem eintretenden Hange bis zum Laster selbst noch ein sehr weiter Weg ist. Zwar wenn, wie im alten Griechenland und Rom, oder zu allen Zeiten in Asien, ihm kein Damm entgegengesetzt ist, kann er, vom Beispiel ermutigt, leicht zum Laster führen, welches dann, infolge hievon, große Verbreitung erhält. In Europa hingegen stehen demselben so überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Gesetze und der Ehre entgegen, daß fast jeder schon vor dem bloßen Gedanken zurückbebt, und wir demgemäß annehmen dürfen, daß unter etwan dreihundert, welche jenen Hang spüren, höchstens e i n e r so schwach und hirnlos sein wird, ihm nachzugeben; um so gewisser, als dieser Hang erst in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geschlechtstrieb überhaupt gesunken ist, und er andererseits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umsicht und der vielfach geübten Festigkeit so starke Gegner findet, daß nur eine von Haus aus schlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwischen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, daß jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre widernatürliche Richtung wird. — Diesem entsprechend finden wir die Päderastie durchgängig als ein Laster alter Männer. Nur solche sind es, welche dann und wann, zum öffentlichen Skandal, darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen Alter ist sie fremd, ja unbegreiflich. Wenn einmal eine Ausnahme hievon vorkommt; so glaube ich, daß es nur infolge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft sein kann, welche nur schlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen, die Natur sie ablenkt. Daher auch richten die in großen Städten leider nicht seltenen Kinäden ihre Winke und Anträge stets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft stehenden, oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beispiel und Gewohnheit hin

und wieder eine Ausnahme von dieser Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftstellern, zumal den Philosophen, namentlich Plato und Aristoteles, in der Regel, den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargestellt. Insbesondere ist in dieser Hinsicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswert im Liber amatorius, c. 5: Ὁ παιδικος ερως, οψε γεγονως, και παρ' ὡραν τῳ βιῳ, νοθος και σκοτιος, εξελαυνει τον γνησιον ερωτα και πρεσβυτερον. (Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit.) Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten versehen, nicht den Mars, Apollo, Bacchus, Merkur. — Inzwischen kann im Orient der infolge der Polygamie entstehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieser Regel veranlassen: ebenso in noch neuen und daher weiberlosen Kolonien, wie Kalifornien u. s. w. — Dem entsprechend nun ferner, daß das unreife Sperma, ebensowohl wie das durch Alter depravierte, nur schwache, schlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, ist, wie im Alter, so auch in der Jugend eine erotische Neigung solcher Art zwischen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchst selten zum wirklichen Laster, indem ihr, außer den obengenannten Motiven, die Unschuld, Reinheit, Gewissenhaftigkeit und Verschämtheit des jugendlichen Alters entgegensteht.

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß, während das in Betracht genommene Laster den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigsten und ihr Angelegensten, gerade entgegenzuarbeiten scheint, es in Wahrheit eben diesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen muß, als Abwendungsmittel größerer Uebel. Es ist nämlich ein Phänomen der absterbenden und dann wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Spezies Gefahr drohen: und wiewohl sie alle beide aus moralischen Gründen pausieren sollten; so war hierauf doch nicht zu rechnen; da überhaupt die Natur das eigentlich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt. Demnach griff die, infolge ihrer eigenen Gesetze, in die Enge getriebene Natur, mittelst Verkehrung des Instinkts, zu einem Notbehelf, einem Stratagem, ja, man möchte sagen, sie bauete sich eine Eselsbrücke, um, wie oben dargelegt, von zweien Uebeln dem größern zu entgehen.

Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmählich die ganze Spezies depravieren könnten, und da ist sie, wie wir gesehen haben, nicht skrupulös in der Wahl der Mittel. Der Geist, in welchem sie hier verfährt, ist derselbe, in welchem sie, wie oben, Kapitel 27, angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erstechen: denn in beiden Fällen greift sie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehen: sie führt den Geschlechtstrieb irre, um seine verderblichsten Folgen zu vereiteln.

Meine Absicht bei dieser Darstellung ist zunächst die Lösung des oben dargelegten auffallenden Problems gewesen; sodann aber auch die Bestätigung meiner, im vorstehenden Kapitel ausgeführten Lehre, daß bei aller Geschlechtsliebe der Instinkt die Zügel führt und Illusionen schafft, weil der Natur das Interesse der Gattung allen andern vorgeht, und daß dies sogar bei der hier in Rede stehenden, widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geschlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier, als letzter Grund, die Zwecke der Gattung sich ergeben, wiewohl sie, in diesem Fall, bloß negativer Art sind, indem die Natur dabei prophylaktisch verfährt. Diese Betrachtung wirft daher auf meine gesamte Metaphysik der Geschlechtsliebe Licht zurück. Ueberhaupt aber ist durch diese Darstellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche bei aller ihrer Seltsamkeit, doch neues Licht auf das innere Wesen, den Geist und das Treiben der Natur wirft. Demgemäß hat es sich dabei nicht um moralische Verwarnung gegen das Laster, sondern um das Verständnis des Wesens der Sache gehandelt. Uebrigens ist der wahre, letzte, tief metaphysische Grund der Verwerflichkeit der Päderastie dieser, daß, während der Wille zum Leben sich darin bejaht, die Folge solcher Bejahung, welche den Weg zur Erlösung offen hält, also die Erneuerung des Lebens, gänzlich abgeschnitten ist. — Endlich habe ich auch, durch Darlegung dieser paradoxen Gedanken, den durch das immer weitere Bekanntwerden meiner von ihnen so sorgfältig verhehlten Philosophie jetzt sehr dekonzertierten Philosophieprofessoren eine kleine Wohlthat zufließen lassen wollen, indem ich ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verleumdung, daß ich die Päderastie in Schutz genommen und anempfohlen hätte.

Kapitel 45.*)

Von der Bejahung des Willens zum Leben.

Wenn der Wille zum Leben sich bloß darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer sein. Die Mühen und Sorgen eines solchen Lebens würden nicht groß, mithin das Dasein leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehen hat. Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld, die ein bloß individuelles Dasein begleiten würden, auf, indem er in das Bewußtsein Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Not bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an seltenen Ausnahmen sehen, freiwillig unterdrückt wird; so ist dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf, und nicht über dasselbe hinaus. Dies kann jedoch nur durch eine schmerzliche Gewalt geschehen, die jenes sich selber anthut. Ist es aber geschehen; so wird dem Bewußtsein jene Sorglosigkeit und Heiterkeit des bloß individuellen Daseins wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigsten aller Triebe und Wünsche knüpft sich der Ursprung eines neuen Daseins, also die Durchführung des Lebens, mit allen seinen Lasten, Sorgen, Nöten und Schmerzen, von neuem; zwar in einem andern Individuo: jedoch wenn beide, wie sie in der Erscheinung verschieden sind, es auch schlechthin und an sich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? — Das Leben stellt sich dar als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein steter Kampf gegen die Not. Demnach sucht jeder durch und davon zu kommen, so gut es gehen will: er thut das Leben ab, wie einen Frondienst, welchen er schuldig war. Wer aber hat diese Schuld kontrahiert? — Sein Erzeuger, im Genuß der Wollust. Also dafür, daß der *eine* diese genossen hat, muß der *andere* leben, leiden und sterben. Inzwischen wissen wir und sehen hier darauf

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 60 der „Welt als Wille und Vorstellung".

zurück, daß die Verschiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt ist, welche ich in diesem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonst wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten sich selbst wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für sich selbst, und zugleich dies als seine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menschen, mit seiner endlosen Mühe, Not und Leiden, ist anzusehen als die Erklärung und Paraphrase des Zeugungsaktes, d. i. der entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derselben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod schuldig ist, und er denkt mit Beklemmung an diese Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unser Dasein eine Verschuldung enthält? — Allerdings aber sind wir, gegen den periodisch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und genießen successiv alle Leiden und Freuden des Lebens; so daß uns keine entgehen kann: dies eben ist die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei ist also die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin festhält, eigentlich illusorisch: aber ebenso illusorisch ist der Trieb, der uns hineingelockt hat. Diese Lockung selbst kann man objektiv anschauen in den sich sehnsüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: sie sind der reinste Ausdruck des Willens zum Leben in seiner Bejahung. Wie ist er hier so sanft und zärtlich! Wohlsein will er, und ruhigen Genuß und sanfte Freude, für sich, für andere, für alle. Es ist das Thema des Anakreon. So lockt und schmeichelt er sich selbst ins Leben hinein. Ist er aber darin, dann zieht die Qual das Verbrechen, und das Verbrechen die Qual herbei: Greuel und Verwüstung füllen den Schauplatz. Es ist das Thema des Aeschylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen sie erschrecken, als wären sie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Näher auf dieselbe in diesem Sinne eingehende Betrachtungen liefert Montaigne, im fünften Kapitel des dritten Buches, unter

der Randglosse: ce que c'est que l'amour. Eine eigentümliche Betrübnis und Reue folgt ihr auf dem Fuße, ist jedoch am fühlbarsten nach der erstmaligen Vollziehung derselben, überhaupt aber um so deutlicher, je edler der Charakter ist. Selbst Plinius, der Heide, sagt daher: Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine (Hist. nat., X, 83). Und andererseits, was treiben und singen, in Goethes „Faust", Teufel und Hexen auf ihrem Sabbath? Unzucht und Zoten. Was doziert ebendaselbst (in den vortrefflichen Paralipomenis zum Faust), vor der versammelten Menge, der leibhaftige Satan? — Unzucht und Zoten; nichts weiter. — Aber einzig und allein mittelst der fortwährenden Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. — Hätte nun der Optimismus recht, wäre unser Dasein das dankbar zu erkennende Geschenk höchster, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an sich selbst preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müßte doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuiert, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Dasein eine Art Fehltritt, oder Irrweg; ist es das Werk eines ursprünglich blinden Willens, dessen glücklichste Entwickelung die ist, daß er zu sich selbst komme, um sich selbst aufzuheben; so muß der jenes Dasein perpetuierende Akt gerade so aussehen, wie er aussieht.

Hinsichtlich auf die erste Grundwahrheit meiner Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, daß die oben berührte Scham über das Zeugungsgeschäft sich sogar auf die demselben dienenden Teile erstreckt, obschon diese, gleich allen übrigen, angeboren sind. Dies ist abermals ein schlagender Beweis davon, daß nicht bloß die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen die Erscheinung, Objektivation seines Willens und als das Werk desselben zu betrachten ist. Denn einer Sache, die ohne seinen Willen da wäre, könnte er sich nicht schämen.

Der Zeugungsakt verhält sich ferner zur Welt, wie das Wort zum Rätsel. Nämlich, die Welt ist weit im Raume und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben; und die Konzentration, der Brennpunkt dieses Willens, ist der Generationsakt. In diesem Akt also spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus. Es ist, in dieser Hinsicht, sogar beachtenswert, daß er

selbst auch schlechthin „der Wille" genannt wird, in der sehr bezeichnenden Redensart: „er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen sein". Als der deutlichste Ausdruck des Willens also ist jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quintessenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Wesen und Treiben: er ist das Wort zum Rätsel. Demgemäß ist er verstanden unter dem „Baum der Erkenntnis": denn nach der Bekanntschaft mit ihm gehen jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron sagt:

The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known*).
D. Juan, I, 128.

Nicht weniger entspricht dieser Eigenschaft, daß er das große αρρητον, das öffentliche Geheimnis ist, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall sich, als die Hauptsache, von selbst versteht und daher den Gedanken Aller stets gegenwärtig ist, weshalb auch die leiseste Anspielung darauf augenblicklich verstanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt spielt, indem überall Liebesintriguen einerseits betrieben und andererseits vorausgesetzt werden, ist der Wichtigkeit dieses punctum saliens des Welt-Eies ganz angemessen. Das Belustigende liegt nur in der steten Verheimlichung der Hauptsache.

Aber nun seht, wie der junge, unschuldige, menschliche Intellekt, wann ihm jenes große Geheimnis der Welt zuerst bekannt wird, erschrickt über die Enormität! Der Grund hievon ist, daß auf dem weiten Wege, den der ursprünglich erkenntnislose Wille zu durchlaufen hatte, ehe er sich zum Intellekt, zumal zum menschlichen, vernünftigen, Intellekt steigerte, er sich selber so entfremdet wurde, daß er seinen Ursprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unschuldigen Erkennens aus, sich darüber entsetzt.

Da nun also der Brennpunkt des Willens, d. h. die Konzentration und der höchste Ausdruck desselben, der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung ist; so ist es sehr bezeichnend und in der symbolischen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, daß der individualisierte Wille, also der Mensch

*) Vom Baum der Erkenntnis ist gepflückt worden: — Alles ist bekannt.

und das Tier, seinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geschlechtsteile macht. —

Die Bejahung des Willens zum Leben, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, ist beim Tiere unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans ist, zur Besinnung. Zur Besinnung kommen heißt: nicht bloß zur augenblicklichen Notdurft des individuellen Willens, zu seinem Dienst in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Tiere, nach Maßgabe seiner Vollkommenheit und seiner Bedürfnisse, welche Hand in Hand gehen, der Fall ist; sondern eine größere Breite der Erkenntnis erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allseitigen Uebersicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daseins überhaupt. Wirklich ist das Leben jeder Tierspezies, die Jahrtausende ihrer Existenz hindurch, gewissermaßen einem einzigen Augenblicke gleich: denn es ist bloßes Bewußtsein der Gegenwart, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In diesem Sinne ist es anzusehen als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans. — Hier sehen wir, beiläufig, am deutlichsten, daß überhaupt die Form des Lebens, oder der Erscheinung des Willens mit Bewußtsein, zunächst und unmittelbar bloß die Gegenwart ist: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menschen und zwar bloß im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantasie erläutert. — Nachdem also der Wille zum Leben, d. i. das innere Wesen der Natur, in rastlosem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuß, die ganze Reihe der Tiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Absätzen successiver, stets von neuem anhebender Tierreihen auf demselben Planeten geschieht; kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, zur Besinnung. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Not seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntnis, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; wiewohl er sich letztere, in der Regel, nur in einem mythischen

Gewande zum Bewußtsein bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier schon an seinem Wendepunkte angelangt ist.

Kapitel 46*).

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens.

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche grenzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Not, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseins selbst, den Tod im Prospekt. — Alles im Leben gibt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübselig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im kleinen, wie im großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswert das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen.

---

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 56—59 der „Welt als Wille und Vorstellung“. Auch ist damit zu vergleichen Kapitel 11 und 12 des zweiten Teiles der Parerga und Paralipomena.

Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu sein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens wert sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; — auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kundgibt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori notwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muß sich alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittieren muß: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urteilsspruch der Natur über den Wert aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht: denn alles was entsteht,
Ist wert, daß es zu Grunde geht.
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben notwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurteil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast," spricht es, „endigt so: wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche jedem sein Leben gibt, besteht im ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong*).

Wir wollen aber noch auf das Spezielle der Sache eingehen; da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. — Zuvörderst habe ich die im Texte gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes, noch durch folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben: aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, sondern höchstens wird absichtlich, mittelst der

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod ihn führen und er hat erkannt,
Daß, nach so langem, mühevollen Streben,
Er Unrecht hatte, durch sein ganzes Leben.

Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlsein hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, solange wir sie besitzen; sondern erst nachdem wir sie verloren haben: denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsers Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst durch den Besitz das Maß des Notwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen desto schneller hin, je angenehmer; desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Ebenso werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, daß unser Dasein dann am glücklichsten ist, wann wir es am wenigsten spüren: woraus folgt, daß es besser wäre, es nicht zu haben. Große, lebhafte Freude läßt sich schlechterdings nur denken als Folge großer vorhergegangener Not: denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle Dichter genötigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Notwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konklusion" zu seiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte Voltaire: le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und setzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswertes oder dankenswertes Gut sei, vergleiche man einmal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen sein. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Dasein des Uebels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

Mille piacer' non vagliono un tormento*).

Petr.

Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf: und ebensowenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine frühern Leiden ungeschehen. Wenn daher des Uebeln auch hundertmal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist, so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; — daß sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte; u. s. f. Ueberaus schön ist Byrons Ausdruck der Sache:

Our life is a false nature, — 'tis not in
The harmony of things, this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew —
Disease, death, bondage — all the woes we see —
And worse, the woes we see not — which throb through
The immedicable soul, with hearth-aches ever new**).

*) Tausend Genüsse sind nicht eine Qual wert.

**) Unser Leben ist falscher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängnis, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser grenzenlose Upas, dieser alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen, wie Tau, — Krankheit, Tod, Knechtschaft, — all das Wehe, welches wir sehen, — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehen, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck sein und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern da wären, etwan wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Dasein weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlsein in demselben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen, wie er seine; — sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht sein, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt alles, was uns umgibt, die Spur hievon — gleichwie in der Hölle alles nach Schwefel riecht, — indem jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hilfsmittel unserer täglichen und stündlichen Not uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element unsers Lebens sind, und wir, mit einem Wort dem Phineus gleichen, dem die Harpyien alle Speisen besudelten und ungenießbar machten*). Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die ευλαβεια, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der stoische Gleichmut, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtsein auf alle und Verschmähen von allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für allemal, alle Hilfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein, und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen,

*) Alles was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß.

der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des andern sein muß; wozu denn freilich einer vor dem andern geeignet ist, vor allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hunderttausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und sterben ist euere Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen aufeinander los!" und sie thun es. — Ueberhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit, die Handlungsweise der Menschen gegeneinander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Notwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seinesgleichen, welche aus seinem grenzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei oder sonstige Fabrik, und von dem an erst zehn, dann zwölf, endlich vierzehn Stunden täglich darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Atem zu holen, teuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirekten, aber sichern Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert, zum Ueberfluß, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältnissen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch sein mag, rege wird und sein Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer sich momentan glücklich fühlt, möchte sogleich alles um sich herum beglücken, und sagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an sich selbst ein schätzbares Gut und dem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre, so brauchte die Ausgangspforte nicht von so entsetzlichen Wächtern, wie der Tod mit seinen Schrecken ist, besetzt zu sein. Aber wer würde im Leben, wie es ist, ausharren, wenn der Tod minder schrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu sein, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswert ist.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktisch ausgedrückt, nicht sein sollte; so würde sie auch nicht theoretisch ein Problem sein: vielmehr würde ihr Dasein entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich so gänzlich von selbst verstände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufsteigen könnte; oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen aber ist sie sogar ein unauflösliches Problem; indem selbst die vollkommenste Philosophie stets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederschlag, oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältnis zweier Größen stets übrig läßt. Daher, wenn einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei, als diese Welt; so läßt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vorteil dasei. — Dies ist, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Prinzip ihres Daseins ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen sein kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Ueberschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Not, und bei unvermeidlicher

Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unsern Händen zu nichts werdenden Dasein selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem anaxagorischen νους, d. h. aus einem von *Erkenntnis* geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung, notwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugnis einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß jeder, wenn er zum voraus das Geschenk hätte besehen und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch *Lessing* den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion sein, worauf aber jeder antworten könnte: „So wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch sonst etwas nötig hätte." Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen; so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so mißliche, dunkle, geängstete und peinliche Lage versetzt hat. — Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Dasein, weit entfernt den Charakter eines *Geschenks* zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahierten *Schuld*. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Not. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld kontrahiert? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist; — so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judentum, dem Zend-Avesta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) ist das einzige im Alten Testamente, dem ich eine metaphysische, wenn-

gleich nur allegorische Wahrheit zugestehen kann; ja, er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt. Nichts anderem nämlich sieht unser Dasein so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christentum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judentum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Dasein selbst behaftet ist, ermessen; so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Christentum unser Dasein in diesem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luthers Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateinisch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geschrieen über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, statt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei: wer aber dieses leugnen wollte, — kann es leicht einmal erfahren.

Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Tier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntnis die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht und einen um so höheren, je intelligenter er ist, — dieser Welt hat man das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend. — Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Tieren u. s. f. — Aber ist denn die

Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preist mir die weise Einrichtung an, vermöge welcher dafür gesorgt sei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemischt, sondern hübsch auseinander gehalten seien, auch nicht alles in beständigem Froste starre, noch von Hitze geröstet werde, imgleichen, infolge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling sei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber dieses und alles Aehnliche sind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehen und nicht, wie Lessings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen; — da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, daß schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohte. Aber wenn man zu den Resultaten des gepriesenen Werkes fortschreitet, die Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agieren, und nun sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maße, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt, wie sodann, mit dieser gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zuletzt das Menschenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponiert sein, Hallelujahs anzustimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung dieser letzteren hat übrigens, schonungslos, aber mit siegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in seiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derselbe legt auch im zehnten und elften Buch seiner Dialogues on natural religion, unverhohlen, mit sehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübselige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift. Beide Werke Humes sind so lesenswert, wie sie in Deutschland heutzutage unbekannt sind, wo man dagegen, patriotisch, am ekelhaften Gefasel einheimischer, sich spreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und sie als große Männer ausschreit. Jene Dialogues aber hat Hamann übersetzt, Kant hat die Uebersetzung durchgesehen und noch im späten Alter

Hamanns Sohn zur Herausgabe derselben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (siehe Kants Biographie von F. W. Schubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.

Der Begründer des systematischen Optimismus hingegen ist Leibniz, dessen Verdienste um die Philosophie zu leugnen ich nicht gesonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, prästabilierte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber sind bloß ein Excerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgesehener, jedoch schwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Lockes, welchem er hier mit ebensowenig Glück sich entgegenstellt, wie, durch sein gegen das Gravitationssystem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem Newton. Gegen diese Leibniz-Wolfische Philosophie ist die Kritik der reinen Vernunft ganz speziell gerichtet und hat zu ihr ein polemisches, ja, vernichtendes Verhältnis; wie zu Locke und Hume das der Fortsetzung und Weiterbildung. Daß heutzutage die Philosophieprofessoren allseitig bemüht sind, den Leibniz, mit seinen Flausen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererseits Kanten möglichst gering zu schätzen und beiseite zu schieben, hat seinen guten Grund im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man jüdische Mythologie für Philosophie ausgebe, noch auch, daß man, ohne Umstände, von der „Seele“ als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut akkreditierten Person, rede, ohne Rechenschaft zu geben, wie man denn zu diesem Begriff gekommen sei und welche Berechtigung man habe, ihn wissenschaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unser Leibniz! — Auf diesen also zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, in solcher Eigenschaft, kein anderes Verdienst zugestehen, als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnizens so oft wiederholte, lahme Exküse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm uner-

warteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen seines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegenteil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, so ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle desselben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung seines Ursprungs.

Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnizens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn möglich heißt nicht was einer etwan sich vorphantasieren mag, sondern was wirklich existieren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegeneinander rennten, sondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, statt sich durch andere allmählich wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältnis der Umlaufszeiten zu einander, dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt so eben stehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl Newton entgegengesetzter Meinung war, hoffen, daß sie sich nicht verrechnet haben, und mithin das in so einem Planetensystem verwirklichte mechanische perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillstand geraten werde. — Unter der festen Rinde des Planeten nun wieder hausen die gewaltigen Naturkräfte, welche, sobald ein Zufall ihnen Spielraum gestattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerstören müssen; wie dies auf dem unserigen wenigstens schon dreimal eingetreten ist und wahrscheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Lissabon, von Haiti, eine Verschüttung von Pompeji sind nur kleine, schalkhafte

Anspielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemisch gar nicht einmal nachweisbare Alteration der Atmosphäre verursacht Cholera, gelbes Fieber, schwarzen Tod u. s. w., welche Millionen Menschen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöschen. Eine sehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüsse und Quellen austrocknen. — Die Tiere haben an Organen und Kräften genau und knapp so viel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerster Anstrengung, ausreicht; daher ein Tier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch desselben, verliert, meistens umkommen muß. Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampfe mit dem Mangel, stets am Rande des Untergangs, sich mit Not und Anstrengung über demselben balancierend. Also durchweg, wie zum Bestande des Ganzen, so auch zu dem jedes Einzelwesens sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil diese Drohung so oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberschuß der Keime, dafür gesorgt sein, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geschlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernstlich gelegen ist. — Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll. W. z. b. w. — Die Versteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Tiergeschlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen.

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerten Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend glaubt dann jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zu teil; so glaubt er, ihm geschehe unrecht, ja, er ver-

fehle den Zweck seines Daseins; — während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Not und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das echte Christentum thun); weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Testamente ist die Welt dargestellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsprozeß, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christentums. Daher beruhte, als Leibniz, Shaftesbury, Bolingbroke und Pope mit dem Optimismus hervortraten, der Anstoß, den man allgemein daran nahm, hauptsächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Christentum unvereinbar sei; wie dies Voltaire, in der Vorrede zu seinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet ist, berichtet und erläutert. Was diesen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler deutscher Tintenkleckser gegenüber, so gern lobe, entschieden höher als Rousseau stellt, indem es die größere Tiefe seines Denkens bezeugt, sind drei Einsichten, zu denen er gelangt war: 1. die von der überwiegenden Größe des Uebels und vom Jammer des Daseins, davon er tief durchdrungen ist; 2. die von der strengen Necessitation der Willensakte; 3. die von der Wahrheit des Lockeschen Satzes, daß möglicherweise das Denkende auch materiell sein könne; während Rousseau alles dieses durch Deklamationen bestreitet, in seiner Profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen protestantischen Pastorenphilosophie; wie er denn auch, in eben diesem Geiste, gegen das soeben erwähnte, schöne Gedicht Voltaires mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Raisonnement, zu Gunsten des Optimismus, polemisiert, in seinem, bloß diesem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. August 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον ψευδος der ganzen Philosophie Rousseaus ist dieses, daß er an die Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts, eine ursprüngliche Güte und unbegrenzte Perfektibilität desselben setzt, welche bloß durch die Zivilisation und deren Folgen auf Abwege geraten wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus Voltaire, im Candide, den Krieg in seiner scherzhaften Manier führt, so hat es in

seiner ernsten und tragischen Byron gethan, in seinem unsterblichen Meisterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obskuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden ist. — Wollte ich nun schließlich, zur Bekräftigung meiner Ansicht, die Aussprüche großer Geister aller Zeiten, in diesem, dem Optimismus entgegengesetzten Sinne, hersetzen; so würde der Anführungen kein Ende sein; da fast jeder derselben seine Erkenntnis des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen hat. Also nicht zur Bestätigung, sondern bloß zur Verzierung dieses Kapitels mögen am Schlusse desselben einige Aussprüche dieser Art Platz finden.

Zuvörderst sei hier erwähnt, daß die Griechen, so weit sie auch von der christlichen und hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseins tief ergriffen waren. Dies bezeugt schon die Erfindung des Trauerspiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu gibt uns die, nachmals oft erwähnte, zuerst von Herodot (V, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommnen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Toten mit Freuden und Scherz zu bestatten, weil er so vielen und großen Leiden nunmehr entgangen sei; welches in einem schönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verse, so lautet:

Τον φυντα θρηνειν, εις όσ' ερχεται κακα·
Τον δ' αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.

(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht historischer Verwandtschaft, sondern moralischer Identität der Sache ist es beizumessen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du bist zum Dulden geboren: also dulde, leide und schweig." Und demselben Gefühle folgend hat Swift (wie Walter Scott in dessen Leben berichtet) schon früh die Gewohnheit angenommen, seinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, sondern der Betrübnis zu begehen, und an demselben die Bibelstelle zu lesen, in welcher Hiob

den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in seines Vaters Hause hieß: es sei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abschreiben zu lang ist die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Plato diesen weisesten der Sterblichen sagen läßt, daß der Tod, selbst wenn er uns auf immer das Bewußtsein raubte, ein wundervoller Gewinn sein würde, da ein tiefer, traumloser Schlaf jedem Tage, auch des beglücktesten Lebens, vorzuziehen sei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete:

Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.

(Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.

Etymologicum magnum, voce βιος; auch Eustath. ad Iliad., I, p. 31.)

Berühmt ist der schöne Vers des Theognis:

Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον,
Μηδ᾽ εισιδειν αυγας οξεος ἠελιου·
Φυντα δ᾽ ὁπως ωκιστα πυλας Αϊδαο περησαι,
Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.

(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
Altera jam genitum demitti protinus Orco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Oedipus zu Kolona (1225), hat folgende Abkürzung desselben:

Μη φυναι τον άπαντα νι-
κα λογον· το δ᾽ επει φανῃ,
βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Euripides sagt:

Πας δ᾽ οδυνηρος βιος ανθρωπων,
Κ᾽ ουκ εστι πονων αναπαυσις.

(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und hat es doch schon Homer gesagt:

> Ου μεν γαρ τι που εστιν οϊζυρωτερον ανδρος
> Παντων, όσσα δε γαιαν επι πνεει τε και έρπει.

(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
Il. XVII, 446.)

Selbst Plinius sagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakespeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

> O heaven! that one might read the book of fate,
> And see the revolution of the times,
> — — — — — — — how chances mock,
> And changes fill the cup of alteration
> With divers liquors! O, if this were seen,
> The happiest youth, — viewing his progress through,
> What perils past, what crosses to ensue, —
> Would shut the book, and sit him down and die*).

Endlich Byron:

> Count o'er the joys thine hours have seen,
> Count o'er thy days from anguish free,
> And know, whatever thou hast been,
> 'tis something better not to be**).

Keiner jedoch hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt, wie, in unsern Tagen, Leopardi. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen: überall ist der Spott und Jammer dieser Existenz sein Thema, auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer

---

*) O, könnte man im Schicksalsbuche lesen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin ersehn, und wie Veränderung
Bald diesen Trank, bald jenen uns kredenzet, —
O, wer es säh! und wär's der frohste Jüngling,
Der, seines Lebens Lauf durchmusterend,
Das Ueberstandene, das Drohende erblickte, —
Er schlüg' es zu, und setzt' sich hin, und stürbe.

**) Ueberzähle die Freuden, welche deine Stunden gesehen haben; überzähle die Tage, die von Angst frei gewesen; und wisse, daß, was immer du gewesen sein magst, es etwas Besseres ist, nicht zu sein.

solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit solchem Reichtum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt*).

Kapitel 47.**)

Zur Ethik.

Hier ist nun die große Lücke, welche in diesen Ergänzungen dadurch entsteht, daß ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel: „Die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisschriften, die Bekanntschaft mit welchen ich, wie gesagt, voraussetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachlese vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptsache nach, von den Akademien vorgeschrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenigsten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern, als den Allen gemeinsamen, auf welchem ich dort stehen zu bleiben genötigt war. Demzufolge wird es den Leser nicht befremden, dieselben hier in einer sehr fragmentarischen Zusammenstellung zu finden. Diese nun wieder hat ihre Fortsetzung erhalten am achten und neunten Kapitel des zweiten Teiles der Parerga. —

Daß moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind, als physikalische, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntnis unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als Wille. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d. i. der Erscheinung, und zeigen bloß, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der physischen Seite, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, in ihren Re-

*) Auch Balthasar Gracian bringt den Jammer unsers Daseins uns mit den schwärzesten Farben vor die Augen im Criticon, Parte I, Crisi 5, gleich im Anfang, und Crisi 7, am Schluß, wo er das Leben als eine tragische Farce ausführlich darstellt.

**) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§ 55, 62, 67 der Welt als Wille und Vorstellung.

sultaten für uns trostlos: auf der moralischen Seite allein ist Trost zu finden; indem hier die Tiefen unsers eigenen Innern sich der Betrachtung aufthun.

Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen läßt: denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener Wille, mithin er, im strengsten Sinne, sein eigenes Werk ist, sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat, oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung, oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, — dies ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen. Der Theismus leistete es auf eine kindliche Weise, welche der herangereiften Menschheit nicht genügen konnte. Daher stellte sich ihm der Pantheismus, sobald er irgend es wagen durfte, entgegen, und wies nach, daß die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt. Dabei mußte nun aber die Ethik verloren gehen. Spinoza versucht zwar, stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber gibt er sie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, für bloß konventionell, also an sich selbst nichtig (z. B. Eth., IV, prop. 37, schol. 2). Ueberhaupt ist Spinoza, nachdem ihn, über hundert Jahre hindurch, unverdiente Geringschätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelschwung der Meinung, in diesem Jahrhundert wieder überschätzt worden. — Aller Pantheismus nämlich muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächst dem am Uebel und dem Leiden der Welt, zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie; so ist alles, was der Mensch, ja, auch das Tier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem andern zu loben sein: also keine Ethik. Daher eben ist man infolge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus, in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, daß man

aus ihr eine bloße Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten, genießenden und behaglichen Philistertum, der letzte Zweck des menschlichen Daseins bestehen sollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erst dadurch geführt, daß man (das e quovis ligno fit Mercurius arg mißbrauchend) einen gemeinen Kopf, Hegel, durch die allbekannten Mittel, zu einem großen Philosophen falschmünzte und eine Schar anfangs subornierter, dann bloß bornierter Jünger desselben das große Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist bleiben nicht ungestraft: die Saat ist aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann behauptet, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoffe haben, nur dieses sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter sein, als diese, auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht. Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungeteilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstraktionen: die Individuen allein existieren wirklich. — So also verhält sich der Pantheismus zur Ethik. — Die Uebel aber und die Qual der Welt stimmten schon nicht zum Theismus: daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten Humes oder Voltaires unrettbar unterlagen. Der Pantheismus nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz von außen und allein von der physikalischen Seite betrachtet und nichts anderes, als die sich immer wiederherstellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also die subjektive und die moralische Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Not, Leiden und Qual, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit

Schrecken inne, daß man nichts weniger als eine Theophanie vor sich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur" bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. Dadurch tritt nun wirklich die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen: hierauf beruht die §§ 63, 64 der Welt als Wille und Vorstellung gegebene Darstellung der ewigen Gerechtigkeit, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine moralische Tendenz. Sonach ist jetzt allererst das seit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöst und die Forderung der denkenden, auf das Moralische gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch habe ich mich vermessen, eine Philosophie aufzustellen, die keine Fragen mehr übrig ließe. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich: sie wäre Allwissenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es gibt eine Grenze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und so weit die Nacht unsers Daseins erhellen kann, wenngleich der Horizont stets dunkel bleibt. Diese Grenze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf seine eigene Erscheinung, sich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehen wollen ist, in meinen Augen, wie über die Atmosphäre hinausfliegen wollen. Wir müssen dabei stehen bleiben; wenngleich aus gelösten Problemen neue hervorgehen. Zudem ist aber darauf zu verweisen, daß die Gültigkeit des Satzes vom Grunde sich auf die Erscheinung beschränkt: dies war das Thema meiner ersten, schon 1813 herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen, und will damit anfangen, meine § 67 der Welt als Wille und Vorstellung gegebene Erklärung des Weinens, daß es nämlich aus dem Mitleid, dessen Gegenstand man selbst ist, entspringt, durch ein paar klassischer Dichterstellen zu belegen. — Am Schlusse des achten Gesanges der Odyssee bricht Odysseus, der bei seinen vielen Leiden nie weinend dargestellt wird, in Thränen aus, als er, noch ungekannt, beim Phäakenkönig vom Sänger Demodokos sein früheres Heldenleben und Thaten besingen hört, indem dieses Andenken an seine glänzende Lebenszeit in Kontrast tritt mit

seinem gegenwärtigen Elend. Also nicht dieses selbst unmittelbar, sondern die objektive Betrachtung desselben, das Bild seiner Gegenwart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft seine Thränen hervor: er fühlt Mitleid mit sich selbst. — Dieselbe Empfindung läßt **Euripides** den unschuldig verdammten und sein eigenes Schicksal beweinenden Hippolytos aussprechen:

Φευ· ειθ᾽ ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον
σταντ᾽, ὡς εδακρυσ᾽, οἱα πασχομεν κακα (1804).

(Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der englischen Zeitung „Herald“ vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung seines Falls durch seinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „Nicht halb so viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!“ —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menschen, eine wirklich moralische **Reue** dennoch möglich sei, habe ich zwar § 55 der Welt als Wille und Vorstellung dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein paar Definitionen voranschicken muß. — **Neigung** ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. **Leidenschaft** ist eine so starke Neigung, daß die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich **passiv, leidend** verhält. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß Leidenschaften den Grad, wo sie der Definition vollkommen entsprechen, selten erreichen, vielmehr als bloße Approximationen zu demselben ihren Namen führen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive gibt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich ins Bewußtsein treten. Der **Affekt** ist eine ebenso unwiderstehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern bloß dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausschließt, indem es in

einer Vorstellung besteht, die, durch ihre übermäßige Lebhaftigkeit, die andern völlig verdunkelt, oder gleichsam durch ihre zu große Nähe sie ganz verdeckt, so daß sie nicht ins Bewußtsein treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die intellektuelle Freiheit*) in gewissem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn.

Eine moralische Reue ist nun dadurch bedingt, daß, vor der That, die Neigung zu dieser dem Intellekt nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisiert, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkern gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäß war: diese Erkenntnis ist die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirksamkeit gelangten. Was die der That entgegenstehenden ausschloß, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenschaft. Oft hat es auch daran gelegen, daß seine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich starken Phantasie unterstützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derselben in Bildern vorgehalten hätte. Beispiele zu dem Gesagten sind die Fälle, wo Rachsucht, Eifersucht, Habsucht zum Morde rieten: nachdem er vollbracht ist, sind diese erloschen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundschaft, ihre Stimme, und sagen alles, was sie vorhin gesagt haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. Da tritt die bittere Reue ein, welche spricht: „Wär' es nicht geschehen, es geschähe nimmermehr." Eine unvergleichliche Darstellung derselben liefert die berühmte, alte schottische, auch von Herder übersetzte Ballade: „Edward, Edward!" — Auf analoge Art

*) Diese ist erörtert im Anhang zu meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens.

kann die Vernachlässigung des eigenen Wohls eine egoistische Reue herbeiführen: z. B. wann eine übrigens unratsame Ehe geschlossen ist, infolge verliebter Leidenschaft, welche jetzt eben dadurch erlischt, wonach nun erst die Gegenmotive des persönlichen Interesses, der verlorenen Unabhängigkeit u. s. w. ins Bewußtsein treten und so reden, wie sie vorher geredet haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. — Alle dergleichen Handlungen entspringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, sofern nämlich dieser sich vom Willen da übermeistern läßt, wo er, ohne sich von ihm stören zu lassen, seine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen sollen. Die Vehemenz des Willens ist dabei nur mittelbar die Ursache, sofern sie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch sich Reue bereitet. — Die der Leidenschaftlichkeit entgegengesetzte Vernünftigkeit des Charakters, σωφροσυνη, besteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellekt dermaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, seine Funktion der deutlichen, vollständigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantasie, richtig auszuüben. Dies kann nun sowohl auf der Mäßigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es ist nur erfordert, daß der letztere relativ, für den vorhandenen Willen, stark genug sei, also beide im angemessenen Verhältnis zu einander stehen. —

Den, § 62 der Welt als Wille und Vorstellung, wie auch in der Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 17, dargelegten Grundzügen der Rechtslehre sind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche, mit Spinoza, leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloß unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäß ist der Staat nichts weiter als eine Schutzanstalt, notwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1. Zuvörderst Schutz nach außen, welcher nötig werden kann sowohl gegen leblose Naturkräfte, oder auch wilde Tiere, als gegen Menschen, mithin gegen andere Völkerschaften;

wiewohl dieser Fall der häufigste und wichtigste ist: denn der schlimmste Feind des Menschen ist der Mensch: homo homini lupus. Indem, infolge dieses Zwecks, die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegeneinander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht. Dieses ist im Grunde nichts anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker miteinander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Prozesse auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.

2. Schutz nach innen, also Schutz der Mitglieder eines Staates gegeneinander, mithin Sicherung des Privatrechts, mittelst Aufrechthaltung eines rechtlichen Zustandes, welcher darin besteht, daß die konzentrierten Kräfte Aller jeden Einzelnen schützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob alle rechtlich, d. h. gerecht wären, also keiner den andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menschlichen Dingen die Beseitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt; so führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfnis eines dritten herbei, nämlich:

3. Schutz gegen den Beschützer, d. h. gegen den, oder die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des öffentlichen Rechtes. Diese scheint am vollkommensten dadurch erreichbar, daß man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, die Judikative und die Exekutive voneinander sondert und trennt, so daß jede von andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der große Wert, ja die Grundidee des Königtums scheint mir darin zu liegen, daß, weil Menschen Menschen bleiben, einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichtum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für sich nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie jedem, einwohnende Egoismus, gleichsam durch Neutralisation, vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre

er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der bloßen Präsidentur unterscheidet. Daher muß sie auch erblich, nicht wählbar sein: teils damit keiner im König seinesgleichen sehen könne; teils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, daß er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz eines ist.

Wenn man dem Staat, außer dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet; so kann dies leicht den wahren in Gefahr setzen.

Das Eigentumsrecht entsteht, nach meiner Darstellung, allein durch die Bearbeitung der Dinge. Diese schon oft ausgesprochene Wahrheit findet eine beachtenswerte Bestätigung darin, daß sie sogar in praktischer Hinsicht geltend gemacht wird, in einer Aeußerung des nordamerikanischen Expräsidenten Quincy Adams, welche zu finden ist in der Quarterly Review, von 1840, Nr. 130, wie auch, französisch, in der Bibliothèque universelle de Genève 1840, Juillet, No. 55. Ich will sie hier deutsch wiedergeben: „Einige Moralisten haben das Recht der Europäer, in den Landstrichen der amerikanischen Urvölker sich niederzulassen, in Zweifel gezogen. Aber haben sie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Teil des Landes, beruht das Eigentumsrecht der Indianer selbst auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und alles, was persönliche Arbeit einem jeden noch außerdem verschafft hätte, zusichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?“ u. s. f. — Ebenso haben die, welche in unsern Tagen sich veranlaßt sahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbischof von Paris, in einem Hirtenbriefe, im Juni 1851), stets das Argument vorangestellt, daß das Eigentum der Ertrag der Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei. — Dies beweist abermals, daß das Eigentumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen ist, indem es nur in dieser Eigenschaft freie Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg derselben Wahrheit liefert die moralische Thatsache, daß, während das Gesetz die Wilddieberei ebenso schwer, in manchen Ländern sogar noch schwerer, als den Gelddiebstahl bestraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch diesen unwiederbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, sondern der „Wilderer", sofern er nichts anderes sich hat zu Schulden kommen lassen, zwar mit einem Makel behaftet ist, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von allen gemieden wird. Denn die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem bloß positiven Recht: das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Besitzes: das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt.

Dem Strafrecht sollte, nach meiner Ansicht, das Prinzip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der Mensch, sondern nur die That gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre: der Verbrecher ist bloß der Stoff, an dem die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zufolge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: „Er ist dem Gesetze verfallen." Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. — Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere: dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel sein: das Pönitentiargefängnis soll beides zugleich leisten. — So groß ferner auch der Anteil sein mag, den Roheit und Unwissenheit, im Verein mit der äußern Bedrängnis, an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Hauptursache derselben betrachten; indem Unzählige in derselben Roheit und unter ganz ähnlichen Umständen lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptsache fällt also doch auf den persönlichen, moralischen Charakter zurück: dieser aber ist, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, schlechterdings unver-

änderlich. Daher ist eigentliche moralische Besserung gar nicht möglich; sondern nur Abschreckung von der That. Daneben läßt sich Berichtigung der Erkenntnis und Erweckung der Arbeitslust allerdings erreichen: es wird sich zeigen, wie weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgestellten Zweck der Strafe, daß, womöglich, das scheinbare Leiden derselben das wirkliche übersteigen solle: die einsame Einsperrung leistet aber das Umgekehrte. Die große Pein derselben hat keine Zeugen und wird von dem, der sie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipiert, schreckt also nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Not zum Verbrechen Versuchten mit dem entgegengesetzten Pol des menschlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie Goethe richtig bemerkt:

Wird uns eine rechte Qual zu teil,
Dann wünschen wir uns Langeweil.

Die Aussicht darauf wird ihn daher so wenig abschrecken, wie der Anblick der palastartigen Gefängnisse, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber diese Pönitentiargefängnisse als Erziehungsanstalten betrachten; so ist zu bedauern, daß der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; statt daß sie hätten diesen zuvorkommen sollen. —

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältnis zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, daß sie eine Buße für dasselbe wäre; sondern darauf, daß das Pfand dem Werte dessen, wofür es haftet, angemessen sein muß. Daher ist jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit seines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber ebenso für die Sicherheit seines Eigentums, als für welches fremde Freiheit u. s. w. Pfand genug ist. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger ist daher die Todesstrafe schlechterdings notwendig. Denen, welche sie aufheben möchten, ist zu antworten: „Schafft erst den Mord aus der Welt: dann soll die Todesstrafe nachfolgen." Auch sollte sie den entschiedenen Mordversuch ebenso wie den Mord selbst treffen: denn das Gesetz will die That strafen, nicht den Erfolg rächen. Ueberhaupt gibt der zu verhütende Schaden den richtigen Maßstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber gibt ihn der moralische Unwert der verbotenen Handlung. Daher kann das Gesetz, mit Recht, auf das

Fallenlassen eines Blumentopfes vom Fenster Zuchthausstrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, während des Sommers, Karrenstrafe setzen, dasselbe jedoch im Winter erlaubt sein lassen. Aber, wie in Polen, auf das Schießen eines Auerochsen den Tod zu setzen, ist zu viel, da die Erhaltung des Geschlechts der Auerochsen nicht mit Menschenleben erkauft werden darf. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt, bei Bestimmung des Maßes der Strafe, die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maßstab würde für die Strafe gelten, wenn Buße, Vergeltung, jus talionis, der wahre Grund derselben wäre. Aber der Kriminalkodex soll nichts anderes sein, als ein Verzeichnis von Gegenmotiven zu möglichen verbrecherischen Handlungen: daher muß jedes derselben die Motive zu diesen letzteren entschieden überwiegen, und zwar um so mehr, je größer der Nachteil ist, welcher aus der zu verhütenden Handlung entspringen würde, je stärker die Versuchung dazu und je schwieriger die Ueberführung des Thäters; — stets unter der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht frei, sondern durch Motive bestimmbar ist; — außerdem ihm gar nicht beizukommen wäre. Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens habe ich (S. 81 ff. dieser Ausgabe) die Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moralische Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewiesen. Sie steht als Thatsache fest. Aber um die Probleme in ihrer Größe zu erfassen, ist es nötig, die Gegensätze bisweilen hart aneinander zu stellen. An diesen also vergegenwärtige man sich, wie unglaublich groß der angeborene Unterschied zwischen Mensch und Mensch ausfällt im moralischen und im intellektuellen. Hier Edelmut und Weisheit, dort Bosheit und Dummheit. Dem einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stempel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Physiognomie eines andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur selbst, unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müßte er sich seines Daseins schämen. Diesem Aeußern aber entspricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten

und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner, im Konflikt mit den Umständen, seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behäfteten vorhanden sein könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch, in gewissem Sinne, sein eigenes Werk sein muß. Nun aber können wir andererseits den Ursprung jener Unterschiede empirisch nachweisen in der Beschaffenheit der Eltern; und noch dazu ist das Zusammentreffen und die Verbindung dieser Eltern offenbar das Werk höchst zufälliger Umstände gewesen. — Durch solche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen an sich der Dinge, als welcher allein die Lösung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelst der Formen der Erscheinung offenbart sich das Ding an sich: was daher aus diesem selbst hervorgeht, muß dennoch in jenen Formen, also auch am Bande der Ursächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier sich uns darstellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zusammenhang wäre, in welchem inzwischen alles was geschieht durch Ursachen herbeigeführt, also notwendig und von außen bestimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des also erscheinenden Wesens liegt. Freilich können wir hier die Lösung des Problems nur ganz von weitem absehen, und geraten, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet sagt, thoughts beyond the reaches of our souls. Ueber diese geheime, ja selbst nur gleichnisweise zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufsatz „Ueber die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", im ersten Theile der Parerga. —

In § 14 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darstellung des Egoismus, seinem Wesen nach, als deren Ergänzung folgender Versuch, seine Wurzel aufzudecken, zu betrachten ist. — Die Natur selbst widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von innen oder von außen, vom Centro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuo: denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insekt, oder ein Wurm, die Natur selbst aus ihm also redet: „Ich

allein bin alles in allem: an meiner Erhaltung ist alles gelegen, das übrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts." So redet die Natur vom besondern Standpunkte, also von dem des Selbstbewußtseins aus, und hierauf beruht der Egoismus jedes Lebenden. Hingegen vom allgemeinen Standpunkt aus, — welches der des Bewußtseins von andern Dingen, also der des objektiven Erkennens ist, das für den Augenblick absieht von dem Individuo, an dem die Erkenntnis haftet, — also von außen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geschick dem launigsten und mutwilligsten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf sie Jagd macht. Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; so wenig wie die Kraft eines Spiegels erschöpft wird durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nacheinander auf die Wand wirft. Das Individuum ist nichts." — Nur wer diesen offenbaren Widerspruch der Natur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiß, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit seines eigenen Selbst. Ich glaube in den ersten vier Kapiteln dieses vierten Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu solcher Erkenntnis gegeben zu haben. Das Obige läßt übrigens sich auch folgendermaßen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfaßt es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach außen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der bloßen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, sonach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendeste Individuum, jedes Ich, von innen gesehen, alles in allem; von außen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf also beruht der große Unterschied zwischen dem, was notwendig jeder in seinen eigenen Augen, und dem, was er in den Augen aller andern ist, mithin der Egoismus, den jeder jedem vorwirft. —

Infolge dieses Egoismus ist unser Aller Grundirrtum

dieser, daß wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind. Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich sein, nichts anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen. — Sagen, daß Zeit und Raum bloße Formen unserer Erkenntnis, nicht Bestimmungen der Dinge an sich sind, ist dasselbe, wie sagen, daß die Metempsychosenlehre, „du wirst einst als der, den du jetzt verletzest, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden", identisch ist mit der oft erwähnten Brahmanenformel Tat twam asi, „Dies bist du". — Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntnis der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter, besonders § 22 der Preisschrift über die Grundlage der Moral, gezeigt habe, alle echte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besondern Ueberlegenheit des Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäß kann man den vortrefflichsten Charakter sogar bei einem schwachen Verstande finden, und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet. Es scheint vielmehr, daß die erforderte Durchschauung des principii individuationis in jedem vorhanden sein würde, wenn nicht sein Wille sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt sie meistens nicht aufkommen läßt, so daß alle Schuld zuletzt doch auf den Willen zurückfällt; wie es auch der Sache angemessen ist.

Die oben berührte Lehre von der Metempsychose entfernt sich bloß dadurch von der Wahrheit, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich selbst erst nach meinem Tode in Andern dasein, während, der Wahrheit nach, es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt; gleichwie das zahllose Heer der Sterne allezeit über unserm Haupte leuchtet, aber uns erst sichtbar wird, wann die eine nahe Erdensonne untergegangen ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint meine individuelle Existenz, so sehr sie auch, jener Sonne gleich, mir alles überstrahlt, im Grunde doch nur als ein Hindernis, welches zwischen mir und der Erkenntnis des wahren Umfangs meines Wesens steht. Und weil jedes Individuum, in seiner Erkenntnis, diesem Hindernis unterliegt; so ist es eben die Individuation, welche den Willen zum

Leben über sein eigenes Wesen im Irrtum erhält: sie ist die Maja des Brahmanismus. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrtums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte. Sogar empirische Spuren hievon lassen sich nachweisen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Konzentration des Bewußtseins im Gehirn, verwandten Zuständen, unter denen der magnetische Schlaf der hervorstechendeste ist, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unser Dasein, über unsere Person hinaus und in andern Wesen, sich durch mancherlei Symptome kundgibt, am auffallendesten durch unmittelbare Teilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt sogar durch die Fähigkeit, das Abwesende, Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen, also durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1. das Mitleid, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas, ist; 2. die Geschlechtsliebe mit eigensinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3. die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist Sympathie zu definieren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kundgibt, der gänzlich verschieden ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

Kapitel 48.*)

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben.

Der Mensch hat sein Dasein und Wesen entweder mit seinem Willen, d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese: im letztern Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten sich vergeblich, zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenngleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgesetzte Gerechtigkeit der Sache: wer schuldlos war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich sein. Allein die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1), ist: sondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntnis, als jene Weisen, der durch das Christentum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. Infolge dieser Schuld also, die daher von seinem Willen ausgegangen sein muß, bleibt der Mensch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich § 63 der Welt als Wille und Vorstellung geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch sein müßten, was wir sollten. Dann aber bedürften

---

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 68 der „Welt als Wille und Vorstellung". Auch ist damit zu vergleichen Kap. 14 des zweiten Teiles der Parerga.

wir keiner Erlösung aus unserm jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christentum, sondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf englisch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchste Ziel darstellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz anderes, ja, dem was wir sind Entgegengesetztes, zu werden. Weil wir aber sind, was wir nicht sein sollten, thun wir auch notwendig, was wir nicht thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia, da aus dieser das operari notwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies thut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christentums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus derselbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst; nur daß das Christentum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Dasein selbst gesetzt sein, sondern sie durch eine That des ersten Menschenpaares entstehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des jüdischen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nötig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall eins ist, und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folge sind, schon eintrat, das jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ; so lehrte Augustinus, in seinen Büchern De libero arbitrio, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Notwendigkeit der Sünde verstrickt sei. — Das Gesetz, ὁ νομος, im biblischen Sinn, fordert immerfort, daß wir unser Thun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe.

Weil aber dies unmöglich ist; so sagt Paulus, daß keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, infolge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der jüdische Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis altindischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, daß die christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehen erhalten haben, welches den Proselytismus erschwert und wegen dessen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derselben zu fassen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegesieren sucht, dadurch aber das Christentum zum Judentum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: solange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Teil der Natur zu existieren, erfährt jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach ist allerdings das Dasein anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten samanäischen Religionen aufgefaßt, und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christentum: sogar das Judentum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner redeeming feature) den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das griechische Heidentum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte: im

Islam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unsers Daseins ist in der That nichts anderes anzugeben, als die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß; so sehr sie auch mit der heutigen europäischen Denkweise im Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisierten Asien die anerkannteste Grundwahrheit, heute so gut, wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im ganzen und objektiv betrachten; so haben wir, dem Gesagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, das ist, was die Religionen als die Selbstverleugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; so, daß man gleichnisweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davonzufliegen. Umgekehrt, sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit Anzeichen des Gegenteils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und wichtigste Kardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Sind doch eben was die Rechtschaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche sie kostet: in Kleinigkeiten wird sie nicht bewundert. Ihr Wesen besteht eigentlich darin, daß der

Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht, durch List oder Gewalt, auf andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist; wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Not und Leiden, diese eigentliche Bestimmung des Menschenlebens, ihre Folge sind, diese aber zur Resignation hinleiten. Noch schneller führt allerdings die weitergehende Tugend der Menschenliebe, caritas, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man sogar die ursprünglich den andern zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen größern Teil an, als, nach dem Gange der Dinge das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identifiziert er sein eigenes Los mit dem der Menschheit überhaupt: dieses nun aber ist ein hartes Los, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vorteil entsagt, für sich kein anderes, als das Los der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun diesem gemäß Armut, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt werden, wird von vielen, und vielleicht mit Recht, die *Askese* im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigentums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nötige weggibt, das immerwährende Fasten*). Eben deshalb ist der *Buddhaismus* frei von jener strengen und übertriebenen Askese,

---

*) Sofern man hingegen die Askese gelten läßt, wäre die in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral gegebene Aufstellung der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns, nämlich 1. eigenes Wohl, 2. fremdes Wehe und 3. fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Interesse der systematischen Konsequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im protestantischen Europa geltenden philosophischen Ethik gestellt war, diese vierte Triebfeder stillschweigend übergangen werden.

welche im Brahmanismus eine so große Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Cölibat, der freiwilligen Armut, Demut und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von tierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moralischen Tugenden führen, das hier nachgewiesene ist, so sagt die Vedantaphilosophie*) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkenntnis und in ihrem Gefolge die gänzliche Resignation, also die Wiedergeburt, eingetreten ist, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen so oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anstößig nun diese Ansicht manchen sein mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Bestrafung in der Hölle, eine viel befriedigendere Erklärung der ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, wie denn auch der gute Windischmann jene Lehre, indem er sie darlegt, perhorresziert, so wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehen vermag, finden, daß dieselbe am Ende übereinstimmt mit jener christlichen, zumal von Luther urgierten, daß nicht die Werke, sondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube selig mache, und daß wir daher durch unser Thun nie gerechtfertigt werden können, sondern nur vermöge der Verdienste des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es ist sogar leicht abzusehen, daß, ohne solche Annahmen, das Christentum endlose Strafen für alle, und der Brahmanismus endlose Wiedergeburten für alle aufstellen müßte, es also in beiden zu keiner Erlösung käme. Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener besserer Erkenntnis, einmal getilgt und vernichtet werden; sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden sie gleichgültig. Dies ist auch die μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων, deren Verkündigung der bereits auferstandene Christus seinen Aposteln, als die Summe ihrer Mission schließlich auflegt (Luc. 24, 47). Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im

*) Siehe F. H. H. Windischmanns Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121—23: wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, infolge aufgegangener besserer Erkenntnis, ist die Erlösung. Zwischen diesen beiden also liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch den Glauben an die Mittlerschaft des inkarnierten Gottes (Avatars); oder, nach der Vedalehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntnis und mit ihr die Erlösung (final emancipation), Mokscha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist. Wenn Nirwana als das Nichts definiert wird; so will dies nur sagen, daß der Sansara kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieserhalb nennen die Jainas, welche nur dem Namen nach von den Buddhaisten verschieden sind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, daß sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen, noch beweisen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (z. B. in Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und siehe Clem. Alex. strom., III, p. 400 sq.), ganz so wie der Apostel Paulus, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derselben befreit zu werden wünschen; so verstehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schoß der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — —: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegenteil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine

bloße Negation stehen bleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben. „Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?“ Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht sind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und ebenso die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heutzutage viele gerade dieses sich wünschen, beweist eben nur, daß sie nicht mehr auf dem christlichen Standpunkt stehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Der aber wird am wenigsten fürchten im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, daß er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Anteil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntnis den Willen gleichsam verbrannt und verzehrt hat, so daß kein Wille, also keine Sucht nach individuellem Dasein in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhäriert zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhäriert auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhäriert also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntnis der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt*). Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus *einer* Wurzel; und

*) Vergl. die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 274. (2. Aufl. S. 271.)

ebenso andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt; so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, daß wir keinen Grund haben anzunehmen, daß es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menschliche gebe. Denn wir sehen, daß schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Erkenntnis zu verleihen, infolge welcher er sich selbst verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloß ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstößig erscheinen, wenn wir erwägen, daß wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu versuchsweise annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde *eines* ist, so ist alle Erkenntnis desselben notwendig tautologisch: ist es nun einmal gefaßt, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefaßt sein würde; was bliebe ihnen übrig, als bloße Wiederholung und Langeweile, eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite also werden wir dahin gewiesen, daß der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen sein kann: weil aber alles Wollen Irrsal ist; so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe sein zu dem, wohin gar keine Erkenntnis je reichen kann: ja, eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einsicht einnehmen.

In Uebereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem, im zweiten Buche nachgewiesenen, Ursprung der Erkenntnis aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, eben dadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung

liegt, sehen wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntnis leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntnis notwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum*). — Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht. Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. f. Aber mitteilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewußtseins, wie sie sich in jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker zu geraten und etwan, mittelst Behauptung intellektualer Anschauungen, oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, positive Erkenntnis von dem vorspiegeln zu wollen, was, aller

*) Wenn wir die wesentliche Immanenz unsrer und jeder Erkenntnis im Auge behalten, welche daraus entspringt, daß sie ein Sekundäres, bloß zu den Zwecken des Willens Entstandenes ist; — dann wird es uns erklärlich, daß alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art Ekstase anlangen, in der alle und jede Erkenntnis, mitsamt ihrer Grundform Objekt und Subjekt, gänzlich aufhört, und erst in diesem jenseit aller Erkenntnis Liegenden ihr höchstes Ziel erreicht zu haben versichern, indem sie da angelangt sind, wo es kein Subjekt und Objekt, mithin keine Art von Erkenntnis mehr gibt, eben weil es keinen Willen mehr gibt, welchem zu dienen die alleinige Bestimmung der Erkenntnis ist.

Wer nun dies begriffen hat, wird es nicht mehr so über alle Maßen toll finden, daß Fakire sich hinsetzen und, auf ihre Nasenspitze sehend, alles Denken und Vorstellen zu bannen versuchen, und daß in manchen Stellen des Upanischads Anleitung gegeben wird, sich, unter stillem innern Aussprechen des mysteriösen Oum, in das eigene Innere zu versenken, wo Subjekt und Objekt und alle Erkenntnis wegfällt.

Erkenntnis ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt. Dieserhalb muß sie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muß sich auf die Welt beschränken: was diese sei, im tiefsten Innern sei, allseitig auszusprechen, ist alles, was sie redlicherweise leisten kann. — Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genötigt (am Schlusse des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts sein müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntnis desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. — Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntnis, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhm, besonders aber in dem wundervollen Werk der Guion, Les torrens, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi, von denen Tholuk uns eine Sammlung in lateinischer und eine andere in deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die Sufi sind die Gnostiker des Islams; daher auch Sadi sie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einsichtsvolle" übersetzt wird. Der Theismus, auf die Kapazität der Menge berechnet, setzt den

Urquell des Daseins außer uns, als ein Objekt: alle Mystik, und so auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verschiedenen Stufen ihrer Weihe, allmählich wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, daß er es selbst ist. Diesen, aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von Meister Eckhard, dem Vater der deutschen Mystik, nicht nur in Form einer Vorschrift für den vollendeten Asketen ausgesprochen, „daß er Gott außer sich selbst nicht suche" (Eckhards Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626); sondern auch höchst naiv dadurch dargestellt, daß Eckhards geistige Tochter, nachdem sie jene Umwandelung an sich erfahren, ihn aufsucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: „Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!" (Ebendas. S. 465). Eben diesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtsein, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseins ist, zu der alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichtes gefordert. In der Mystik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel stärker hervor, und in der christlichen Mystik ist diese ganz vorherrschend, so daß jenes pantheistische Bewußtsein, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst sekundär, infolge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieser Verschiedenheit der Auffassung entsprechend hat die mohammedanische Mystik einen sehr heitern Charakter, die christliche einen düstern und schmerzlichen, die der Hindu, über beiden stehend, hält auch in dieser Hinsicht die Mitte.

Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertötung des Eigenwillens, und Mystizismus, d. i. Bewußtsein der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so daß wer sich zu einem derselben bekennt, allmählich auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird. — Nichts kann überraschender sein, als die Uebereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller untereinander, bei der allergrößten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht,

mit der sie den Bestand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine Sekte, die ein theoretisch beliebtes und einmal ergriffenes Dogma festhält, verteidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistenteils nicht voneinander; ja, die indischen, christlichen, mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiste ihrer Lehren. Ein höchst auffallendes Beispiel hievon liefert die Vergleichung der Torrens der Guion mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat, Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener französischen Schrift in größter Kürze, aber genau und sogar mit denselben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guion, um 1680, unmöglich bekannt sein konnte. In der „Deutschen Theologie" (alleinige unverstümmelte Ausgabe, Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 gesagt, daß sowohl der Fall des Teufels, als der Adams, darin bestanden hätte, daß der eine, wie der andere, sich das ich und mich, das mein und mir beigelegt hätte; und S. 89 heißt es: „In der wahren Liebe bleibt weder ich, noch mich, mein, mir, du, dein, und desgleichen." Diesem nun entsprechend heißt es im „Kural", aus dem Tamulischen von Graul, S. 8: „Die nach außen gehende Leidenschaft des mein und die nach innen gehende des ich hören auf" (vgl. Vers 346). Und im Manual of Buddhism by Spence Hardy, S. 258, spricht Buddha: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin ich, oder dies ist mein." Ueberhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Schakia Muni und Meister Eckhard dasselbe lehren; nur daß jener seine Gedanken geradezu aussprechen durfte, dieser hingegen genötigt ist, sie in das Gewand des christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine Ausdrücke anzupassen. Es geht aber hiemit so weit, daß bei ihm der christliche Mythos fast nur noch eine Bildersprache ist, beinahe wie den Neuplatonikern der hellenische: er nimmt ihn durchweg allegorisch. In derselben Hinsicht ist es beachtenswert, daß der Uebertritt des heiligen Franciscus aus dem Wohlstande zum Bettlerleben ganz ähnlich ist dem noch größern Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und daß dementsprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franciscus eben nur eine Art Saniassitum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden,

daß seine Verwandtschaft mit dem indischen Geiste auch hervortritt in seiner großen Liebe zu den Tieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er sie durchgängig seine Schwestern und Brüder nennt; wie denn auch sein schöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Windes, des Wassers, des Feuers, der Erde, seinen angeborenen indischen Geist bekundet*).

Sogar werden die christlichen Quietisten oft wenig, oder keine Kunde voneinander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guion von Taulern und der „Deutschen Theologie", oder Gichtel von jenen ersteren. Ebenfalls hat der große Unterschied ihrer Bildung, indem einige, wie Molinos, gelehrt, andere, wie Gichtel und viele mehr, ungelehrt waren, keinen wesentlichen Einfluß auf ihre Lehren. Um so mehr beweist ihre große, innere Uebereinstimmung, bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Aussagen, daß sie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht jedem zugänglich ist, sondern nur wenigen Begünstigten zu teil wird, daher sie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln ist. Um dies alles zu verstehen, muß man sie aber selbst lesen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand sich begnügen: denn jeder muß selbst vernommen werden, ehe man über ihn urteilt. Zur Bekanntschaft mit dem Quietismus also empfehle ich besonders den Meister Eckhard, die deutsche Theologie, den Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos**), den Gichtel: imgleichen sind, als praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese, das von Reuchlin herausgegebene Leben Pascals, nebst dessen Geschichte von Portroyal, wie auch die Histoire de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert und La vie de Rancé par Châteaubriand sehr lesenswert, womit jedoch alles Bedeutende in dieser Gattung keineswegs erschöpft sein soll. Wer solche Schriften gelesen und ihren Geist mit dem der Askese und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und

*) S. Bonaventurae vita S. Francisci, c. 8 — K. Hase, Franz von Assisi, Kap. 10. — I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforto s. M. 1842.

**) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amstd. 1688.

Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite spricht, verglichen hat, wird zugeben, daß jede Philosophie, welche konsequenterweise jene ganze Denkungsart verwerfen muß, was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, schon dieserhalb notwendig falsch sein muß. In diesem Falle nun aber befinden sich alle europäischen Systeme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine seltsame Verrücktheit müßte es sein, die sich, unter den möglichst weit verschiedenen Umständen und Personen, mit solcher Ueberstimmung ausspräche und dabei von den ältesten und zahlreichsten Völkern der Erde, nämlich von etwan drei Viertel aller Bewohner Asiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingestellt sein lassen darf keine Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik, dem Stoffe nach, identisch ist. Hier ist also ein Punkt, wo ich jede Philosophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, daß sie sich darüber ausspreche. Und wenn, im Urteil der Zeitgenossen, die paradoxe und beispiellose Uebereinstimmung meiner Philosophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anstoßes erscheint; so sehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorierens und Sekretierens derselben auf den protestantischen Universitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, sondern auch das wahre Christentum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenngleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt, dies zu vertuschen sucht. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Christentums ihm die Lehren der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommenen Keuschheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der „antikosmischen Tendenz“ bezeichnen, nachgewiesen und daß solche dem ursprünglichen und echten Christentum wesentlich eigen sind gründlich dargethan. Hierin haben sie unleugbar recht. Daß sie aber eben dieses als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Christentum geltend machen, während gerade hierin seine tiefste Wahrheit, sein hoher Wert und

sein erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinsterung des Geistes, die nur daraus erklärlich ist, daß jene Köpfe, wie leider heutzutage tausend andere in Deutschland, völlig verdorben und auf immer verschroben sind durch die miserable Hegelei, diese Schule der Plattheit, diesen Herd des Unverstandes und der Unwissenheit, diese kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als solche zu erkennen anfängt und die Verehrung derselben bald der dänischen Akademie allein überlassen wird, in deren Augen ja jener plumpe Charlatan ein summus philosophus ist, für den sie ins Feld tritt:

Car ils suivront la créance et estude,
De l'ignorante et sotte multitude,
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
Rabelais.

Allerdings ist im echten und ursprünglichen Christentum, wie es sich, vom Kern des Neuen Testaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwickelte, die asketische Tendenz unverkennbar: sie ist der Gipfel, zu welchem alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des echten und reinen Cölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens) schon im Neuen Testament ausgesprochen*). Auch Strauß, in seinem „Leben Jesu" (Bd. 1, S. 618 der ersten Auflage), sagt hinsichtlich der, Matth. 19, 11 fg. gegebenen, Empfehlung der Ehelosigkeit: „Man hat, um Jesum nichts den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzuschwärzen, daß Jesus nur mit Rücksicht auf die Zeitumstände und um die apostolische Thätigkeit ungehindert zu lassen, die Ehelosigkeit anrühme; allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1. Kor. 7, 25 fg.; sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo asketische Grundsätze, wie sie unter den Essenern und wahrscheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen." — Diese asketische Richtung tritt später entschiedener auf, als anfangs, wo das Christentum, noch Anhänger suchend, seine Forderungen nicht zu hoch spannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts wird

*) Matth. 19, 11 fg. — Luk. 20, 35—37. — 1. Kor. 7, 1—11 und 25—40. — (1. Thess. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4.

sie nachdrücklich urgiert. Die Ehe gilt, im eigentlichen Christentum, bloß als ein Kompromiß mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständnis, ein Erlaubtes für die, welchen die Kraft das Höchste anzustreben mangelt, und als ein Ausweg, größerem Verderben vorzubeugen: in diesem Sinne erhält sie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christentums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgestellt: durch diese allein erlangt man die Siegerkrone, welche sogar noch heutzutage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Christentums stammendes Zeugnis über diesen Punkt ist die von Clemens Alexandrinus (Strom. III, 6 et 9) aus dem Evangelio der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτετε (Salomae interroganti „quousque vigebit mors?“ Dominus „quoadusque“, inquit, „vos, mulieres, paritis“) τουτ’ εστι, μεχρις αν αἱ επιθυμιαι ενεργωσι (hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates), setzt Clemens c. 9 hinzu, woran er sogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin, c. 13, führt er die Worte des Cassianus an: Πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὡν ηρετο', εφη ὁ κυριος, Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ (Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facto fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum“), d. h. wann ihr den Schleier der Schamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geschlechtsunterschied weggefallen sein wird.

Am weitesten sind in diesem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: schon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnostiker, die Marcioniten, die Montanisten, Valentinianer und Cassianer; jedoch nur indem sie, mit rücksichtsloser Konsequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach, dem Geiste des Christentums gemäß, völlige Enthaltsamkeit, εγκρατεια, lehrten; während die Kirche alles, was

ihrer weitsehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet Augustinus: Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltsamkeit, die ἁγνεια. Athanasius gibt als Ursache der Ehe an: ὁτι ὑποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ. — — — επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του θεου ην, το μη δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ. (Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — — — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) Tertullian nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (De pudicitia, c. 16) und sagt: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (De exhort. castit. c. 9). Ja, Augustinus selbst bekennt sich ganz und gar zu dieser Lehre und allen ihren Folgen, indem er sagt: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (De bono conjugali c. 10). — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur (De bono viduitatis, c. 23). Man sieht zugleich, daß er das Heil mit dem Ende der Welt identifiziert. — Die übrigen diesen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Augustins findet man zusammengestellt in

der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken De matrimonio, De coelibatu u. s. w., und kann sich dadurch überzeugen, daß im alten, echten Christentum die Ehe eine bloße Konzession war, welche überdies auch nur die Kindererzeugung zum Zweck haben sollte, daß hingegen die gänzliche Enthaltsamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht selbst auf die Quellen zurückgehen wollen, empfehle ich, zur Beseitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede stehende Tendenz des Christentums, zwei Schriften, Carové, Ueber das Cölibatgesetz, 1832, und Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae 1839. Es sind jedoch keineswegs die eigenen Ansichten dieser Schriftsteller, auf die ich verweise, da solche der meinigen entgegengesetzt sind, sondern ganz allein die von ihnen sorgfältig gesammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, daß beide Schriftsteller Gegner des Cölibats sind, der erstere ein rationalistischer Katholik, der andere ein protestantischer Kandidat, welcher ganz und gar als ein solcher redet. In der zuerst genannten Schrift finden wir, Bd. 1, S. 166, in jener Rücksicht folgendes Resultat ausgesprochen: „Der kirchlichen Ansicht zufolge, — wie bei den kanonischen Kirchenvätern, in den Synodal- und den päpstlichen Belehrungen und in unzähligen Schriften rechtgläubiger Katholiken zu lesen, — wird die immerwährende Keuschheit eine göttliche, himmlische, englische Tugend genannt und die Erwerbung der göttlichen Gnadenhilfe dazu vom ernsten Bitten um dieselbe abhängig gemacht. — Daß diese Augustinische Lehre sich bei Canisius und im Tridentinum als immer gleicher Kirchenglaube ausgesprochen findet, haben wir bereits nachgewiesen. Daß sie aber bis auf den heutigen Tag als Glaubenslehre festgehalten worden, dafür mag das Juniheft, 1831, der Zeitschrift ‚Der Katholik' hinreichendes Zeugnis ablegen: daselbst, S. 263, heißt es: „„Im Katholizismus erscheint die Beobachtung einer ewigen Keuschheit, um Gottes willen, an sich als das höchste Verdienst des Menschen. Die Ansicht, daß die Beobachtung der beständigen Keuschheit als Selbstzweck den Menschen heilige und erhöhe, ist, wie hievon jeder unterrichtete Katholik die Ueberzeugung hat, in dem Christentum, seinem Geist und seiner ausdrücklichen Vorschrift nach, tief ge-

gründet. Das Tridentinum hat allen möglichen Zweifel hierüber abgeschnitten."" — — — Es muß allerdings von jedem Unbefangenen zugestanden werden, nicht nur, daß die vom ‚Katholiken' ausgesprochene Lehre wirklich katholisch ist, sondern auch, daß die vorgebrachten Erweisgründe für eine katholische Vernunft durchaus unwiderleglich sein mögen, da sie so recht aus der kirchlichen Grundansicht der Kirche vom Leben und seiner Bestimmung geschöpft sind." — Ferner heißt es daselbst S. 270: „Wenngleich sowohl Paulus das Eheverbot als Irrlehre bezeichnet und der noch jüdischere Verfasser des Hebräerbriefes gebietet, „„die Ehe solle in Ehren gehalten werden bei allen und das Ehebett unbefleckt"" (Hebr. 13, 4); so ist darum doch die Hauptrichtung dieser beiden Hagiographen nicht zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war beiden das Vollkommene, die Ehe nur ein Notbedarf für die Schwächeren, und nur als solcher unverletzt zu halten. Das höchste Streben dagegen war auf völlige, materielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst soll sich von allem abwenden und enthalten, was nur ihm und was ihm nur zeitlich zur Freude gereicht." — Endlich noch S. 288: „Wir stimmen dem Abte Zaccaria bei, welcher den Cölibat (nicht das Cölibatsgesetz) vor allem aus der Lehre Christi und des Apostels Paulus abgeleitet wissen will."

Was dieser eigentlich christlichen Grundansicht entgegengestellt wird, ist überall und immer nur das Alte Testament mit seinem παντα καλα λιαν. Dies erhellt besonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des Clemens, woselbst er, gegen die obengenannten enkratistischen Ketzer polemisierend, ihnen stets nur das Judentum, mit seiner optimistischen Schöpfungsgeschichte, entgegenhält, mit welcher die neutestamentliche, weltverneinende Richtung allerdings in Widerspruch steht. Allein die Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äußerliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die christliche Lehre bot dieses, wie gesagt, nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isoliert dasteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangelischen Darstellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Testaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil sie seine Lehren im Widerstreit mit den ihrigen finden.

Im besagten dritten Buche der Stromata des Clemens tritt der Antagonismus zwischen Optimismus, nebst Theismus, einerseits, und Pessimismus, nebst asketischer Moral, andererseits, mit überraschender Deutlichkeit hervor. Dasselbe ist gegen die Gnostiker gerichtet, welche eben Pessimismus und Askese, namentlich εγκρατεια (Enthaltsamkeit jeder Art, besonders aber von aller Geschlechtsbefriedigung) lehrten; weshalb Clemens sie lebhaft tadelt. Dabei schimmert aber zugleich durch, daß schon der Geist des Alten Testaments mit dem des Neuen Testaments in diesem Antagonismus steht. Denn, abgesehen vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'œuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch. Diesen Widerspruch hebt Clemens selbst hervor, am Schlusse des elften Kapitels (προσαποτεινομενον τον Παυλον τῳ Κτιστῃ κ. τ. λ.), obwohl er ihn nicht gelten lassen will, sondern für scheinbar erklärt, — als ein guter Jude, der er ist. Ueberhaupt ist es interessant zu sehen, wie dem Clemens überall das Neue und das Alte Testament durcheinanderlaufen und er sie zu vereinbaren bemüht ist, jedoch meistens mit dem Alten Testament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, daß sie, nach dem Vorgang des Plato und Pythagoras, die Schöpfung schlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es sei eine schlechte Natur, aus schlechtem Stoff (φυσις κακη, εκ τε υλης κακης); daher man diese Welt nicht bevölkern, sondern der Ehe sich enthalten solle (μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Dies nimmt nun Clemens, dem überhaupt das Alte Testament viel mehr als das Neue zusagt und einleuchtet, ihnen höchlich übel. Er sieht darin ihren schreienden Undank, Feindschaft und Empörung gegen den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, dessen Werk sie selbst seien und dennoch von seinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verschmäheten, in gottloser Rebellion „die naturgemäße Gesinnung verlassend" (αντιτασσομενοι τῳ ποιητῃ τῳ σφων, — — — εγκρατεις τῃ προς τον πεποιηκοτα εχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ᾽ αυτου κτισθεισιν, — — ασεβει θεομαχιᾳ των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων). — Dabei will er, in seinem heiligen Eifer, den Markioniten nicht einmal die Ehre der Originalität lassen, sondern gewaffnet mit seiner bekannten Gelehrsamkeit, hält er ihnen vor und belegt es mit

den schönsten Anführungen, daß schon die alten Philosophen, daß Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Plato, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides, und noch die Sibylle dazu, die jammervolle Beschaffenheit der Welt tief beklagt, also den Pessimismus gelehrt haben. In diesem gelehrten Enthusiasmus merkt er nun nicht, daß er gerade dadurch den Markioniten Wasser auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, daß

„Alle die Weisesten aller der Zeiten"

dasselbe, wie sie, gelehrt und gesungen haben; sondern getrost und beherzt führt er die entschiedensten und energischesten Aussprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen sie nicht irre: mögen Weise das Dasein als traurig bejammern, mögen Dichter sich in den erschütterndesten Klagen darüber ergießen, mag Natur und Erfahrung noch so laut gegen den Optimismus schreien, — dies alles ficht unsern Kirchenvater nicht an: hält er doch seine jüdische Offenbarung in der Hand, und bleibt getrost. Der Demiurgos hat die Welt gemacht: hieraus ist a priori gewiß, daß sie vortrefflich sei: und da mag sie aussehen wie sie will. — Ebenso geht es sodann mit dem zweiten Punkt, der εγκρατεια, durch welche, nach seiner Ansicht, die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (αχαριστειν τῳ δημιουργῳ) und die Widerspenstigkeit, mit der sie seine Gaben von sich weisen, an den Tag legen (δι᾽ αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι). Da haben nun auch schon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachteil ihrer Originalität) vorgearbeitet und dasselbe gesagt: nämlich indem auch sie den endlosen Jammer des Daseins beklagten, haben sie hinzugefügt, es sei besser, keine Kinder in eine solche Welt zu setzen; — welches er nun wieder mit den schönsten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beschuldigt, aus diesem Grunde dem Geschlechtsgenuß entsagt zu haben. Dies alles aber schadet ihm nichts: er bleibt bei seinem Satz, daß alle jene sich durch ihre Enthaltsamkeit versündigen an dem Demiurgos, indem sie ja lehren, daß man nicht heiraten, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt setzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen soll (δι᾽ εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον άγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιϊαν, μηδε αντεισαγειν τῳ κοσμῳ δυστυχησοντας ετε-

ρους, μηδε επιχορηγειν θανατῳ τροφην. c. 6). — Dem gelehrten Kirchenvater, indem er so die εγκρατεια anklagt, scheint dabei nicht geahndet zu haben, daß gleich nach seiner Zeit die Ehelosigkeit des christlichen Priesterstandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Gesetz erhoben werden sollte, weil sie dem Geiste des Neuen Testaments entspricht. Gerade diesen haben die Gnostiker tiefer aufgefaßt und besser verstanden, als unser Kirchenvater, der mehr Jude, als Christ ist. Die Auffassung der Gnostiker tritt sehr deutlich hervor am Anfang des neunten Kapitels, wo aus dem Evangelio der Aegypter angeführt wird: αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ, „ηλθον καταλυσαι τα εργα της θηλειας·“ θηλειας μεν, της επιθυμιας· εργα δε, γενεσιν και φθοραν (ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae“: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum); — ganz besonders aber am Schlusse des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich mußte darauf bedacht sein, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehen und stehen könne, in der Welt, wie sie ist, und unter den Menschen; daher sie diese Leute für Ketzer erklärte. — Am Schlusse des siebenten Kapitels stellt unser Kirchenvater den indischen Asketismus, als schlecht, dem christlich-jüdischen entgegen; — wobei der fundamentale Unterschied des Geistes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judentum und Christentum läuft alles zurück auf Gehorsam, oder Ungehorsam, gegen Gottes Befehl, — ὑπακοη και παρακοη; wie es uns Geschöpfen angemessen ist, ἡμιν, τοις πεπλασμενοις ὑπο της του Παντοκρατορος βουλησεως (nobis, qui Omnipotentis voluntate effícti sumus) c. 14. — Dazu kommt, als zweite Pflicht, λατρευειν θεῳ ζωντι, dem Herrn dienen, seine Werke preisen und von Dank überströmen. — Da sieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in letzterem alle Besserung, Bekehrung und zu hoffende Erlösung aus dieser Welt des Leidens, diesem Sansara, ausgeht von der Erkenntnis der vier Grundwahrheiten: 1. dolor, 2. doloris ortus, 3. doloris interitus, 4. octopartita via ad doloris sedationem. — Dhammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. Die Erläuterung dieser vier Wahrheiten findet man in Burnouf, Introduct. à l'hist. du Buddhisme, p. 629, und in allen Darstellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit ist nicht das Judentum, mit seinem παντα καλα λιαν, sondern Brahmanismus und Buddhaismus sind, dem Geiste und der ethischen Tendenz nach, dem Christentum verwandt. Der Geist und die ethische Tendenz sind aber das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, daß die Lehren des Christentums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind. Auf einige Spuren hievon habe ich schon im zweiten Theile der Parerga, §. 180, hingewiesen. Ihnen ist hinzuzufügen, daß Epiphanias (Haeretic. XVIII) berichtet, die ersten Jerusalemitischen Juden-Christen, welche sich Nazaräer nannten, hätten sich aller tierischen Nahrung enthalten. Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Uebereinstimmung) gehört das Christentum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen Optimismus, der sich im griechischen Heidentum, im Judentum und im Islam darstellt. Die Zendreligion hält gewissermaßen das Mittel, indem sie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht hat. Aus dieser Zendreligion ist, wie J. G. Rhode, in seinem Buche „Die heilige Sage des Zendvolks", gründlich nachgewiesen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd ist Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judentum nur noch eine sehr untergeordnete Rolle spielt, ja, fast ganz verschwindet, wodurch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meschian und Meschiane) aus dem Zend-Avesta stammt, als pessimistisches Element übrig bleibt, jedoch in Vergessenheit gerät, bis er, wie auch der Satan, vom Christentum wieder aufgenommen wird. Inzwischen stammt Ormuzd selbst aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Region desselben: er ist nämlich kein anderer, als Indra, jener untergeordnete, oft mit Menschen rivalisierende Gott des Firmaments und der Atmosphäre; wie dies sehr richtig nachgewiesen hat der vortreffliche J. J. Schmidt, in seiner Schrift „Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionen des Orients". Dieser Indra-Ormuzd-Jehova mußte nachmals in das Christentum, da es in Judäa entstand, übergehen, dessen kosmopolitischem Charakter zufolge er jedoch seine Eigennamen ablegte, um in der Landessprache

jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenschlichen Individuen bezeichnet zu werden, als θεος, Deus, welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den gotisch-germanischen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan stammende Wort God, Gott. Ebenso nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judentum stammenden Islam, den in Arabien auch schon früher vorhandenen Namen Allah an. Diesem analog haben auch die Götter des griechischen Olymps, als sie, in vorhistorischer Zeit, nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der vorher herrschenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heißt u. s. f. In China erwächst den Missionarien ihre erste Verlegenheit daraus, daß die chinesische Sprache gar kein Appellativ derart, wie auch kein Wort für Schaffen hat*); da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural, noch im Singular.

Wie dem übrigens auch sein möge, dem eigentlichen Christentum ist jenes παντα καλα λιαν des Alten Testaments wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja, dessen Beherrscher der Teufel ist**). Dies stimmt zu dem asketischen Geiste der Verleugnung des eigenen Selbst und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die grenzenlose Liebe des Nächsten, selbst des Feindes, der Grundzug ist, welchen das Christentum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtschaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden, wie beim Christentum. Eben weil ich diesen Kern hoch schätze, mache ich mit der Schale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.

Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, elimi-

*) Vgl. „Ueber den Willen in der Natur", Bd. 6, S. 356 f. dieser Ausgabe.

**) Z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Koloss. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1. Joh. 2, 15—17, und 4, 4. 5 Bei dieser Gelegenheit kann man sehen, wie gewisse protestantische Theologen in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Testaments ihrer rationalistischen, optimistischen und unsäglich platten Weltansicht gemäß zu mißdeuten, so weit gehen, daß sie diesen Text in ihren Uebersetzungen geradezu verfälschen. So hat denn H. A. Schott, in seiner dem Griesbachischen Texte 1805 beigegebenen neuen Version das Wort κοσμος, Joh. 15, 18. 19, mit Judaei übersetzt, 1. Joh. 4, 4, mit profani homines, und Koloss. 2, 20, στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica; während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergibt.

nierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christentums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Dies hat sich in unsern Tagen herausgestellt in dem allmählichen Uebergang desselben in den platten Rationalismus, diesen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübsch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich mißraten sein müßte), und der, wenn man nur in gewissen Stücken sich seinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübschere Welt sorgen wird (bei der nur zu beklagen ist, daß sie eine so fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheiratete und aufgeklärte protestantische Pastoren sein: aber das ist kein Christentum. Das Christentum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann. — Luther mochte, vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengreuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen: darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus. So z. B. ist das Mönchstum, diese methodische und, zu gegenseitiger Ermutigung, gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt erhabener Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber infolge derselben kam er dahin, vom Christentum selbst möglichst viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit ging, indem er, im asketischen Prinzip, das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Prinzips trat notwendig bald das optimistische an seine Stelle. Aber Optimismus ist, in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrtum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem allen scheint

mir der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christentum zu sein, das Christentum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Große amheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.

Dennoch aber hat, selbst im Schoß des Protestantismus, der wesentlich asketische und enkratistische Geist des Christentums sich wieder Luft gemacht und ist daraus zu einem in solcher Größe und Bestimmtheit vielleicht nie zuvor dagewesenen Phänomen hervorgegangen, in der höchst merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nordamerika, gestiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Diese Sektierer sind bereits auf 6000 angewachsen, welche, in 15 Gemeinden geteilt, mehrere Dörfer in den Staaten New York und Kentucki inne haben, vorzüglich im Distrikt Neu-Libanon, bei Nassauvillage. Der Grundzug ihrer religiösen Lebensregel ist Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung. Diese Regel wird, wie selbst die sonst auf alle Weise sie verhöhnenden und verspottenden englischen und nordamerikanischen Besucher einmütig zugeben, streng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schwestern bisweilen sogar dasselbe Haus bewohnen, am selben Tische essen, ja, in der Kirche beim Gottesdienste gemeinschaftlich t a n z e n. Denn wer jenes schwerste aller Opfer gebracht hat, darf t a n z e n vor dem Herrn: er ist der Sieger, er hat überwunden. Ihre Gesänge in der Kirche sind überhaupt heiter, ja, zum Teil lustige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchentanz vom Gesange der übrigen begleitet: taktmäßig und lebhaft ausgeführt schließt er mit einer Galopade, die bis zu Erschöpfung fortgesetzt wird. Zwischen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, daß ihr euch freuet vor dem Herrn, euer Fleisch ertötet zu haben; denn dieses hier ist der alleinige Gebrauch, den wir von unsern widerspenstigen Gliedern machen.“ An die Ehelosigkeit knüpfen sich von selbst die meisten übrigen Bestimmungen. Es gibt keine Familie, daher auch kein Privateigentum, sondern Gütergemeinschaft. Alle sind gleich gekleidet, quäkermäßig und mit großer Reinlichkeit. Sie sind industriell und fleißig: Müßiggang wird nicht geduldet. Auch haben sie die beneidenswerte Vorschrift, alles unnötige Geräusch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitschenknallen, starkes Klopfen u. s. w. Ihre Lebensregel

sprach einer von ihnen so aus: „Führet ein Leben der Unschuld und Reinheit, liebt euren Nächsten, wie euch selbst, lebt mit allen Menschen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergießens und aller Gewaltthätigkeit gegen andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt jedem das Seine, und beobachtet Heiligkeit: denn ohne diese kann keiner den Herrn schauen. Thut allen Gutes, soweit Gelegenheit ist und eure Kräfte reichen." Sie überreden niemanden zum Beitritt, sondern prüfen die sich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch steht jedem der Austritt frei: höchst selten wird einer, wegen Vergehungen, ausgestoßen. Zugebrachte Kinder werden sorgfältig erzogen, und erst wann sie erwachsen sind, thun sie freiwillig Profeß. Es wird angeführt, daß bei den Kontroversen ihrer Vorsteher mit anglikanischen Geistlichen diese meistens den kürzeren ziehen, da die Argumente aus neutestamentlichen Bibelstellen bestehen. — Ausführlichere Berichte über sie findet man vorzüglich in Maxwells Run through the United states, 1841; ferner auch in Benedicts History of all religions, 1830; desgleichen in den Times, Novr. 4, 1837; und in der deutschen Zeitschrift Columbus, Maiheft, 1831. — Eine ihnen sehr ähnliche deutsche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in strenger Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit lebt, sind die Rappisten, über welche berichtet wird in F. Löchers „Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika", 1853. — Auch in Rußland sollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte sein. Die Gichtelianer leben ebenfalls in strenger Keuschheit. — Aber schon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieser Sekten, die Essener, über welche selbst Plinius berichtet (Hist. nat., V, 15), und die den Shakers sehr ähnlich waren, nicht allein im Cölibat, sondern auch in andern Stücken, sogar im Tanze beim Gottesdienst*), welches auf die Vermutung führt, daß die Stifterin dieser jene zum Vorbild genommen habe. — Wie nimmt sich, solchen Thatsachen gegenüber, Luthers Behauptung aus: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, fieri nullo modo potest, ut extra matrimonium caste vivatur. (Catech. maj.) —?

Wenngleich das Christentum, im wesentlichen, nur das gelehrt hat, was ganz Asien damals schon lange und sogar

*) Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten. 1821, S. 106.

besser wußte; so war dasselbe dennoch für Europa eine neue und große Offenbarung, infolge welcher daher die Geistesrichtung der europäischen Völker gänzlich umgestaltet wurde. Denn es schloß ihnen die metaphysische Bedeutung des Daseins auf und lehrte sie demnach hinwegsehen über das enge, armselige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbstzweck, sondern als einen Zustand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelst moralischer Verdienste, schwerer Entsagung und Verleugnung des eigenen Selbst, sich emporschwingen könne zu einem bessern, uns unbegreiflichen Dasein. Es lehrte nämlich die große Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie, indem es sagte, daß durch Adams Sündenfall der Fluch alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf alle vererbt sei; daß aber dagegen durch Jesu Opfertod alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst zu verstehen, muß man die Menschen nicht bloß in der Zeit, als voneinander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält, wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinander gezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee Mensch durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge; so sieht man, daß Adams Sündenfall die endliche, tierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäß er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheimgefallenes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar. Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentiâ, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffaßt und sein Wille ihn danach bestimmt; infolge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt. — Diese Wahrheiten nun waren, im allegorischen, wie im eigentlichen Sinn, völlig neu, in Bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgingen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten. Wer dies letztere bezweifelt, sehe wie

noch Cicero (pro Cluentio, c. 61) und Sallust (Catil., c. 47) vom Zustande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in fast allem andern weit vorgerückt, waren in der Hauptsache Kinder geblieben, und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose lehrten. Daß ein paar Philosophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert hinsichtlich auf das Ganze nichts.

Jene große, im Christentum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Bedürfnis der Erlösung aus einem Dasein, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen ist, und die Erreichbarkeit derselben durch Verneinung des Willens, also durch ein entschiedenes der Natur Entgegentreten, ist ohne allen Vergleich die wichtigste, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen schwer zu fassen; wie denn alles bloß allgemein und abstrakt zu Denkende der großen Mehrzahl der Menschen ganz unzugänglich ist. Daher bedurfte es für diese, um jene große Wahrheit in den Bereich ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines mythischen Vehikels derselben, gleichsam eines Gefäßes, ohne welches jene sich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit mußte daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedesmal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschließen bestrebt sein. Was, bei der niedrigen Gesinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des großen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muß ihm, zum praktischen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um sein Leitstern zu sein. So sind denn die obengenannten Glaubenslehren anzusehen als die heiligen Gefäße, in welchen die seit mehreren Jahrtausenden, ja, vielleicht seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene große Wahrheit, die jedoch an sich selbst, in Bezug auf die Masse der Menschheit, stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maßgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch alles, was nicht durch und durch aus dem unzerstörbaren Stoff der lauteren Wahrheit besteht, dem Untergange ausgesetzt ist; so muß, so oft diesem ein solches Gefäß, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt

irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menschheit erhalten werden. Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit eins ist, für die allezeit äußerst geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermischt, also bloß in abstrakten Begriffen, mithin ohne jedes Vehikel darzustellen. Dabei verhält sie sich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren neben ihr laufenden Kurven: denn sie spricht sensu proprio aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan versuchen, das tiefste Mysterium des Christentums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen; so könnte dieses, unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Lizenzen, auf folgende Weise geschehen. Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte desselben Willens sind, dessen Fähigkeit zu beidem die alleinige wahre Freiheit ist. — Inzwischen ist dies als ein bloßer lusus ingenii anzusehen.

Ehe ich dies Kapitel schließe, will ich einige Belege zu dem beibringen, was ich § 68 der Welt als Wille und Vorstellung durch den Ausdruck Δευτερος πλους bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, schwer gefühlte Leiden, also nicht bloß durch das Aneignen des fremden und die durch dieses vermittelte Erkenntnis der Nichtigkeit und Trübseligkeit unsers Daseins. Was bei einer Erhebung solcher Art und dem durch sie eingeleiteten Läuterungsprozeß im Innern des Menschen vorgeht, kann man sich faßlich machen an dem, was jeder erregbare Mensch beim Zuschauen eines Trauerspiels erfährt, als womit es verwandter Natur ist. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden schmerzlich affiziert und beängstigt: wann hingegen dieses im fünften Akte gänzlich scheitert und zerschellt, da spürt er eine gewisse Erhebung seines Gemütes, welche ihm ein Genügen unendlich

höherer Art gewährt, als der Anblick des noch so sehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieses nun ist, in den schwachen Wasserfarben der Mitempfindung, wie sie eine wohlbewußte Täuschung erregen kann, dasselbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schicksals vorgeht, wann das schwere Unglück es ist, was den Menschen endlich in den Hafen gänzlicher Resignation treibt. Auf diesem Vorgange beruhen alle den Menschen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich sie im Texte geschildert habe. Als eine der daselbst erzählten Bekehrungsgeschichte des Raimund Lullius auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé Rancé hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Lust gewidmet: er lebte endlich in einem leidenschaftlichen Verhältnis mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er diese besuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fuße stieß er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Gestorbenen sonst nicht in den bleiernen Sarg, der daneben stand, hätte gehen können. Nach Ueberstehung eines grenzenlosen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, Rancé der Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten, in welchen er sofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Größe der Entsagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe besteht und, als die methodisch durchgeführte, durch die schwersten Entsagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise beförderte Verneinung des Willens, den Besucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn schon bei seinem Empfange die Demut dieser echten Mönche gerührt hat, die durch Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknieen, um seinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieser allein sich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernst, der bei ihm unverkennbar ist und alle Nebenabsichten ausschließt, zuzuschreiben ist. Sogar vom Verfall der Religion ist er unberührt geblieben; weil seine Wurzel eine tiefer in der menschlichen Natur liegende ist, als irgend eine positive Glaubenslehre.

Daß die hier in Betrachtung genommene, von den

Philosophen bisher gänzlich vernachlässigte, große und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen am häufigsten da eintritt, wo er, bei vollem Bewußtsein, einem gewaltsamen und gewissen Tode entgegengeht, also bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber diesen Vorgang viel deutlicher vor Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philosophie unangemessen, die Aeußerungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzusetzen; wenn ich mir auch den Spott, daß ich auf Galgenpredigten provociere, dadurch zuziehen sollte. Vielmehr glaube ich allerdings, daß der Galgen ein Ort ganz besonderer Offenbarungen und eine Warte ist, von welcher aus dem Menschen, der daselbst seine Besinnung behält, die Aussichten in die Ewigkeit sich oft weiter aufthun und deutlicher darstellen, als den meisten Philosophen über den Paragraphen ihrer rationalen Psychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt also hielt, am 15. April 1837, zu Glocester, ein gewisser Bartlett, der seine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur sehr wenige Worte habe ich zu sagen: aber ich bitte euch, alle und jeden, daß ihr diese wenigen Worte tief in eure Herzen dringen laßt, daß ihr sie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauspiele zusehet, sondern sie nach Hause nehmt und sie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum also flehe ich euch an, als ein Sterbender, als einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit steht. Und diese wenigen Worte sind: macht euch los von der Liebe zu dieser sterbenden Welt und ihren eitlen Freuden: denkt weniger an sie und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehret euch, bekehret euch! Denn, seid versichert, daß ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmlischen Vater, ihr nicht die geringste Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Seligkeit und jenes Landes des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit schnellen Schritten entgegenzugehen, die feste Zuversicht habe." (Nach den Times, vom 18. April 1837.) — Noch merkwürdiger ist eine letzte Aeußerung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die englische Zeitung The Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Galignani's Messenger vom 6. Mai 1837 abgedruckt ist: „Am Morgen seiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge sein Vertrauen auf Gott stellen und um Vergebung

durch die Vermittelung Jesu Christi beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Christi bitten sei eine Sache der Meinung; er, seinesteils glaube, daß, in den Augen des höchsten Wesens, ein Mohammedaner einem Christen gleich gelte und ebensoviel Anspruch auf Seligkeit habe. Er habe, seit seiner Gefangenschaft, seine Aufmerksamkeit auf theologische Gegenstände gerichtet, und ihm sei die Ueberzeugung geworden, daß der Galgen ein Paß (pass-port) zum Himmel ist." Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen positive Religionen gibt dieser Aeußerung größeres Gewicht; indem sie beweist, daß derselben kein fanatischer Wahn, sondern eigene, unmittelbare Erkenntnis zum Grunde liegt. — Noch folgender Zug sei erwähnt, welchen Galignani's Messenger vom 15. August 1837 aus der Limerick Chronicle gibt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anderson hingerichtet. So tief war diese Elende von der Größe ihres Verbrechens durchdrungen, daß sie den Strick, der an ihren Hals gelegt wurde, küßte, indem sie demütig Gottes Gnade anrief." — Endlich noch dieses: die Times vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des Delarue verurteilte Hocker am Tage vor seiner Hinrichtung geschrieben hat. In einem derselben sagt er: „Ich bin überzeugt, daß, wenn nicht das natürliche Herz gebrochen (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert ist, so edel und liebenswürdig dasselbe auch der Welt erscheinen mag, es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann, ohne innerlichen Schauder." — Dies sind die obenerwähnten Aussichten in die Ewigkeit, die sich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um so weniger Anstand genommen, sie herzusetzen, als auch Shakespeare sagt:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd.*)
(As you like it, last scene.)

Daß auch das Christentum dem Leiden als solchem die hier dargestellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem großen Wohlsein eine entgegengesetzte Wirkung zuschreibt, hat Strauß in seinem „Leben Jesu" nachgewiesen. (Bd. 1, Abschn. 2, Kap. 6, § 72 und 74.) Er

*) Von diesen Bekehrten ist gar vieles zu hören und zu lernen.

sagt nämlich, daß die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21), als bei Matthäus (5, 3) hätten: denn nur dieser füge zu μακαριοι οἱ πτωχοι hinzu τῳ πνευματι, und zu πεινωντες den Zusatz την δικαιοσυνην: bei ihm allein also seien die Einfältigen und Demütigen u. s. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; so daß hier der Gegensatz der sei, zwischen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten sei ein Hauptsatz, daß wer in dieser Zeit sein Teil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäß bei Lukas ebensoviele ουαι, welche den πλουσιοις, εμπεπλησμενοις und γελωσι zugerufen werden, im ebionitischen Sinn. Im selben Sinn, sagt er S. 604, sei die Parabel (Luk. 16, 19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehen jenes, noch Verdienst dieses erzählt, und zum Maßstab der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute, oder verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute nimmt, im ebionitischen Sinne. „Eine ähnliche Wertschätzung der äußern Armut,“ fährt Strauß fort, „schreiben auch die andern Synoptiker (Matth. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18) Jesu zu, in der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kamel und Nadelöhr.“

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen, daß sogar die berühmtesten Stellen der Bergpredigt eine indirekte Anweisung zur freiwilligen Armut, und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben, enthalten. Denn die Vorschrift (Matth. 5, 40 ff.), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leisten, dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben, u. s. w., imgleichen (ebendaselbst 6, 25—34) die Vorschrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag, zu entschlagen und so in den Tag hinein zu leben, sind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armut führt, und die demnach auf indirekte Weise eben das besagen, was Buddha den Seinigen geradezu vorschreibt und durch sein eigenes Beispiel bekräftigt hat: werfet alles weg und werdet Bikschu, d. h. Bettler. Noch entschiedener tritt dieses hervor in der Stelle Matth. 10, 9—15, wo den Aposteln jedes Eigentum, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt wird und sie auf das Betteln angewiesen werden. Diese Vorschriften sind nachmals die Grund-

lage der Bettelorden des heil. Franciscus geworden (Bonaventurae vita S. Francisci, c. 3). Darum also sage ich, daß der Geist der christlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identisch ist. — In Gemäßheit der ganzen hier dargelegten Ansicht, sagt auch Meister Eckhard (Werke, Bd. I, S. 492): „Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden."

Kapitel 49.

Die Heilsordnung.

Es gibt nur einen angeborenen Irrtum, und es ist der, daß wir da sind, um glücklich zu sein. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Dasein selbst zusammenfällt, und unser ganzes Wesen eben nur eine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die successive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist was man durch den Begriff des Glückes denkt.

Solange wir in diesem angeborenen Irrtum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voll Widersprüche. Denn bei jedem Schritt, im großen wie im kleinen, müssen wir erfahren, daß die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet sind, ein glückliches Dasein zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenlose sich eben bloß in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretische Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch einmal dazu da sind, daß man darin glücklich sei, ihrem Zwecke so schlecht entsprechen? Sie macht vorderhand sich Luft in Stoßseufzern, wie: „Ach, warum sind der Thränen unterm Mond so viel?" u. dergl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Voraussetzungen jener vorgefaßten optimistischen Dogmen. Immerhin mag man dabei versuchen, die Schuld seiner individuellen Unglückseligkeit bald auf die Umstände, bald auf andere Menschen, bald auf sein eigenes Mißgeschick, oder auch Ungeschick, zu schieben, auch wohl erkennen, wie diese sämtlich dazu mitgewirkt haben; dieses

ändert doch nichts in dem Ergebnis, daß man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichsein bestehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben schon auf die Neige geht, oft sehr niederschlagend ausfällt: daher tragen fast alle ältlichen Gesichter den Ausdruck dessen, was man auf Englisch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin schon jeder Tag unsers Lebens gelehrt, daß die Freuden und Genüsse, auch wenn erlangt, an sich selbst trügerisch sind, nicht leisten, was sie versprechen, das Herz nicht zufriedenstellen und endlich ihr Besitz wenigstens durch die sie begleitenden, oder aus ihnen entspringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden sich als sehr real erweisen und oft alle Erwartung übertreffen. — So ist denn allerdings im Leben alles geeignet, uns von jenem ursprünglichen Irrtum zurückzubringen und uns zu überzeugen, daß der Zweck unsers Daseins nicht der ist, glücklich zu sein. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, stellt das Leben sich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgesehen, daß wir uns nicht glücklich darin fühlen sollen, indem dasselbe, durch seine ganze Beschaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geschmack benommen, das uns verleidet werden soll und davon wir, als von einem Irrtum, zurückzukommen haben, damit unser Herz von der Sucht zu genießen, ja, zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unser Wehe, als in unser Wohl zu setzen. Denn die Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels haben gezeigt, daß, je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter er hinausgeschoben wird. Diesem entspricht sogar der Schluß des letzten Briefes des Seneca: bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices; welcher allerdings auf einen Einfluß des Christentums zu deuten scheint. — Auch die eigentümliche Wirkung des Trauerspiels beruht im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrtum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseins an einem großen und frappanten Beispiel lebhaft veranschaulicht und hiedurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschließt; weshalb es als die erhabenste Dichtungsart anerkannt ist. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern

Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrtum, jenem πρωτον ψευδος unsers Daseins, zurückgekommen ist, wird bald alles in einem andern Lichte sehen und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht im Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Größe, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingesehen hat, daß gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten. Dies wird ihm sogar, bei allem was geschehen mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. — Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Dasein das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schicksal dem Menschen im Hauptzielpunkt seiner Wünsche und Bestrebungen auf eine radikale Weise durch den Sinn; wodurch alsdann sein Leben eine tragische Tendenz erhält, vermöge welcher es geeignet ist, ihn von der Sucht, deren Darstellung jede individuelle Existenz ist, zu befreien und ihn dahin zu führen, daß er vom Leben scheidet, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden ist in der That der Läuterungsprozeß, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dementsprechend wird in den christlichen Erbauungsbüchern so oft die Heilsamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und ist überhaupt sehr passend das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der christlichen Religion. Ja, schon der noch jüdische, aber so philosophische Koheleth sagt mit Recht: „Es ist Trauern besser, denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebessert“ (7, 4). Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους habe ich das Leiden gewissermaßen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargestellt: hier aber muß ich das kühne Wort aussprechen, daß wir, alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von dem, was wir leiden, als von dem, was wir thun. Gerade in diesem Sinne sagt Lamartine,

in seiner Hymne à la douleur, den Schmerz anredend, sehr schön:

Tu me traites sans doute en favori des cieux,
Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies.
Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
Une vertu divine au lieu de ma vertu,
Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat also schon das Leiden eine solche heiligende Kraft, so wird diese in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dementsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnötigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall stellt sich gewissermaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendesten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, und sogar, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird alles das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebnis, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesamte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit einemmale ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu sein eine Erlösung ist. Wie die gesamte, langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit einem Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmählich und stückweise; so verhält sich das Leben, mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden, zum Tode, der alles, alles, was der Mensch gewollt hat, mit einem Schlage zerstört und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität sich objektivierenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt: er gibt

nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick, wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Tiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und infolge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemäßen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu denselben. Der Anlaß des heftigsten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geschlechtstrieb, erlischt zuerst, wodurch der Mensch in einen Stand versetzt wird, der dem der Unschuld, die vor der Entwickelung des Genitalsystems da war, ähnlich ist. Die Illusionen, welche Chimären als höchst wünschenswerte Güter darstellten, verschwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntnis der Nichtigkeit aller irdischen Güter. Die Selbstsucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Mensch schon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr sein wird. Dieser Verlauf ist wenigstens der wünschenswerte: es ist die Euthanasie des Willens. In Hoffnung auf denselben ist dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der besten Lebensjahre, Eigentum und Familie zu verlassen und ein Einsiedlerleben zu führen. (Menu, B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Genießen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüsse bereuet, statt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzusehen; und wenn sodann an die Stelle der Gegenstände der Lüste, für welche der Sinn abgestorben ist, der abstrakte Repräsentant aller dieser Gegenstände, das Geld, tritt, welches nunmehr dieselben heftigen Leidenschaften erregt, die ehemals von den Gegenständen wirklichen Genusses, verzeihlicher, erweckt wurden, und also jetzt, bei abgestorbenen Sinnen, ein lebloser, aber unzerstörbarer Gegenstand mit gleich unzerstörbarer Gier

gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weise, das Dasein in der fremden Meinung die Stelle des Daseins und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten soll und nun die gleichen Leidenschaften entzündet, dann hat sich, im Geiz, oder in der Ehrsucht, der Wille sublimiert und vergeistigt, dadurch aber sich in die letzte Festung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daseins ist verfehlt.

Alle diese Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlösung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigste ist. Denn sie ist der Weg der Sünder, wie wir alle sind. Der andere Weg, der, mittelst bloßer Erkenntnis und demnächst Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, ist die schmale Straße der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine seltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen erstern würde daher für die meisten kein Heil zu hoffen sein. Inzwischen sträuben wir uns, denselben zu betreten, und streben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein sicheres und angenehmes Dasein zu bereiten, wodurch wir unsern Willen immer fester an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben absichtlich möglichst arm, hart und freudenleer machen, weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns sorgt das Schicksal und der Lauf der Dinge besser, als wir selbst, indem es unsere Anstalten zu einem Schlaraffenleben, dessen Thörichtes schon an seiner Kürze, Bestandlosigkeit, Leerheit und Beschließung durch den bittern Tod erkennbar genug ist, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unsern Pfad streuet und das heilsame Leiden, das Panakeion unsers Jammers, uns überall entgegenbringt. Wirklich ist was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter gibt dieses, daß darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Dasein, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält.

Die gangbare, besonders protestantische Ansicht, daß der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liege, verrät ihre Unzulänglichkeit schon dadurch, daß so erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menschen angetroffen wird. Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmut, Großmut und Selbstaufopferung reden, als welchen man schwerlich anders, als in Schauspielen und Romanen begegnet sein wird; sondern nur von jenen Tugenden, die jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt ist, denke zurück an alle die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft ehrliche Leute werden ihm wohl vorgekommen sein? Waren nicht bei weitem die meisten, trotz ihrem schamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade herausgesagt, das wirkliche Gegenteil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, grenzenlose Geldgier, wohlversteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teuflische Schadenfreude, so allgemein herrschend, daß die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menschenliebe, wie höchst selten erstreckt sie sich weiter, als bis zu einer Gabe des so sehr Entbehrlichen, daß man es nie vermissen kann? Und in solchen, so überaus seltenen und schwachen Spuren von Moralität sollte der ganze Zweck des Daseins liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieses unsers Wesens (welches die eben besagten schlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden; so gewinnt die Sache ein Ansehen und tritt in Uebereinstimmung mit dem thatsächlich Vorliegenden. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsprozeß, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Prozeß vollbracht, so läßt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda sagt: finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt*).

*) In Uebereinstimmung mit dieser Ansicht wird man die sehr lesenswerte fünfzehnte Predigt des Meisters Eckhard finden.

Kapitel 50.

Epiphilosophie.

Am Schlusse meiner Darstellung mögen einige Betrachtungen über meine Philosophie selbst ihre Stelle finden. — Dieselbe maßt sich, wie schon gesagt, nicht an, das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Thatsächlichen der äußern und innern Erfahrung, wie sie jedem zugänglich sind, stehen, und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtsein Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt, seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach, zu begreifen. Sie ist folglich *immanent*, im Kantischen Sinne des Worts. Eben deshalb aber läßt sie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatsächlich Nachgewiesene so und nicht anders sei, u. s. w. Allein alle solche Fragen, oder vielmehr die Antworten darauf, sind eigentlich transcendent, d. h. sie lassen sich mittelst der Formen und Funktionen unsers Intellekts nicht denken, gehen in diese nicht ein; er verhält sich daher zu ihnen wie unsere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenschaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinandersetzungen, noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist sich zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseit aller Erfahrung liegende Fatalität sei, welche ihn in die höchst mißliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des seligen Nichts zu verlassen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrtum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntnis, sich hinlenken: aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntnis, wie konnte er irre

gehen und in das Verderben seines jetzigen Zustandes geraten? woher überhaupt der große Mißton, der diese Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? worauf sich allenfalls noch antworten ließe: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. Aber man könnte wohl gar die Frage aufwerfen: „Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?" und mehr dergleichen. — Auf alle solche Fragen wäre zunächst zu antworten, daß der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unsers Intellekts der Satz vom Grunde ist, daß aber dieser eben deshalb nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein aber beruht alles Woher und Warum. Infolge der Kantischen Philosophie ist er nicht mehr eine aeterna veritas, sondern bloß die Form, d. i. Funktion, unsers Intellekts, der wesentlich ein cerebraler und ursprünglich ein bloßes Werkzeug zum Dienste unsers Willens ist, welchen, nebst allen seinen Objektivationen, er daher voraussetzt. An seine Formen aber ist unser gesamtes Erkennen und Begreifen gebunden: demzufolge müssen wir alles in der Zeit, mithin als ein Vorher oder Nachher, sodann als Ursach und Wirkung, wie auch als oben, unten, Ganzes und Teile u. s. w. auffassen und können aus dieser Sphäre, worin alle Möglichkeit unsers Erkennens liegt, gar nicht heraus. Diese Formen nun aber sind den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemessen, noch deren Lösung, gesetzt sie wäre gegeben, zu fassen irgend geeignet und fähig. Darum stoßen wir mit unserm Intellekt, diesem bloßen Willens-Werkzeug, überall an unauflösliche Probleme, wie an die Mauer unsers Kerkers. — Ueberdies aber läßt sich wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß von allem jenen Nachgefragten nicht bloß für uns keine Erkenntnis möglich sei, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends; daß nämlich jene Verhältnisse nicht bloß relativ, sondern absolut unerforschlich seien; daß nicht nur niemand sie wisse, sondern daß sie an sich selbst nicht wißbar seien, indem sie in die Form der Erkenntnis überhaupt nicht eingehen. (Dies entspricht dem, was Scotus Erigena sagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib. II.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer wesentlichsten, daher

stets notwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloß der Erscheinung an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntnis, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehen daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung: ja, die Erkenntnis überhaupt ist uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir sind nicht nur unberechtigt, sondern auch unfähig, sie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt sei, läßt sich verstehen: sie ist Erscheinung, und wir können unmittelbar aus uns selbst, vermöge des wohlzerlegten Selbstbewußtseins, das darin Erscheinende erkennen: dann aber läßt sich, mittelst dieses Schlüssels zum Wesen der Welt, die ganze Erscheinung, ihrem Zusammenhange nach, entziffern; wie ich glaube dies geleistet zu haben. Aber verlassen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; so haben wir auch den ganzen Boden verlassen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, sondern selbst Erkenntnis überhaupt möglich ist: dann ist alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Wesen der Dinge vor oder jenseit der Welt und folglich jenseit des Willens, steht keinem Forschen offen; weil die Erkenntnis überhaupt selbst nur Phänomen ist, daher nur in der Welt stattfindet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein erkennendes, kein Intellekt, sondern ein erkenntnisloses: die Erkenntnis kommt erst als ein Accidenz, ein Hilfsmittel der Erscheinung jenes Wesens, hinzu, kann daher es selbst nur nach Maßgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beschaffenheit, mithin sehr unvollkommen, in sich aufnehmen. Hieran liegt es, daß vom Dasein, Wesen und Ursprung der Welt ein vollständiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verständnis unmöglich ist. So viel von den Grenzen meiner und aller Philosophie. —

Das ἑν και παν, d. h. daß das innere Wesen in allen Dingen schlechthin e i n e s und dasselbe sei, hatte, nachdem die Eleaten, Scotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling diese Lehre aufgefrischt hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingesehen. Aber w a s dieses Eine sei und wie es dazu komme sich als das Viele darzustellen, ist ein Problem, dessen Lösung man zuerst bei mir findet. — Ebenfalls hatte man, seit den ältesten Zeiten, den Menschen als Mikrokosmos angesprochen. Ich habe den

Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen; sofern Wille und Vorstellung ihr wie sein Wesen erschöpft. Offenbar aber ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehen zu lehren, als den Menschen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, also dem Selbstbewußtsein, hat man das mittelbar Gegebene, also das der äußern Anschauung, zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den Pantheisten habe ich nun zwar jenes εν και παν gemein, aber nicht das παν θεος; weil ich über die (im weitesten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. Scotus Erigena erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz konsequent, jede Erscheinung für eine Theophanie: dann muß aber dieser Begriff auch auf die schrecklichen und scheußlichen Erscheinungen übertragen werden: saubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheisten unterscheidet, ist hauptsächlich folgendes. 1. Daß ihr θεος ein x, eine unbekannte Größe ist, der Wille hingegem unter allem Möglichen das uns am genauesten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des übrigen ausschließlich Geeignete. Denn überall muß das Unbekannte aus dem Bekannteren erklärt werden; nicht umgekehrt. — 2. Daß ihr θεος sich manifestiert animi causa, um seine Herrlichkeit zu entfalten, oder gar sich bewundern zu lassen. Abgesehen von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit, sind sie dadurch in den Fall gesetzt, die kolossalen Uebel der Welt hinwegsophistizieren zu müssen: aber die Welt bleibt in schreiendem und entsetzlichem Widerspruch mit jener phantasierten Vortrefflichkeit stehen. Bei mir hingegen kommt der Wille durch seine Objektivation, wie sie auch immer ausfalle, zur Selbsterkenntnis, wodurch seine Aufhebung, Wendung, Erlösung, möglich wird. Auch hat demgemäß bei mir allein die Ethik ein sicheres Fundament und wird vollständig durchgeführt, in Uebereinstimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, also dem Brahmanismus, Buddhaismus und Christentum, nicht bloß mit dem Judentum und Islam. Auch die Metaphysik des Schönen wird erst infolge meiner Grundwahrheiten vollständig aufgeklärt, und braucht nicht mehr sich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Uebel der Welt in ihrer ganzen Größe redlich eingestanden: sie können dies, weil die Antwort auf die Frage nach ihrem Ursprung zusammenfällt mit der auf die

nach dem Ursprung der Welt. Hingegen ist in allen andern Systemen, weil sie sämtlich optimistisch sind, die Frage nach dem Ursprung des Uebels die stets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet sie sich, unter Palliativen und Quacksalbereien, dahinschleppen. — 3. Daß ich von der Erfahrung und dem natürlichen, jedem gegebenen Selbstbewußtsein ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphysische hinleite, also den aufsteigenden, analytischen Gang nehme. Die Pantheisten hingegen gehen, umgekehrt, den herabsteigenden, den synthetischen: von ihrem θεος, den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehen sie aus, und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären. — 4. Daß bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seins ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen ist wesentlich Optimismus: ist aber die Welt das Beste, so hat es bei ihr sein Bewenden. — 5. Daß den Pantheisten die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eben eine absichtliche Manifestation des ihr inwohnenden Gottes ist, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorstellung sich bloß per accidens ein, indem der Intellekt, mit seiner äußern Anschauung, zunächst nur das medium der Motive für die vollkommeneren Willenserscheinungen ist, welches sich allmählich zu jener Objektivität der Anschaulichkeit steigert, in welcher die Welt dasteht. In diesem Sinne wird von ihrer Entstehung, als anschaulichen Objektes, wirklich Rechenschaft gegeben, und zwar nicht, wie bei jenen, mittelst unhaltbarer Fiktionen.

Da, infolge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie, die Philosophierenden in Deutschland sich fast alle auf den Spinoza zurückwarfen, so daß die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloß geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter Spinozismus ist; will ich, nachdem ich das Verhältnis meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum Spinozismus insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich wie das Neue Testament zum Alten. Was nämlich das Alte Testa-

ment mit dem neuen gemein hat ist derselbe Gott-Schöpfer. Dem analog, ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da. Allein beim Spinoza ist seine substantia aeterna, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werte nach, der Jehovah, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet, daß alles vortrefflich geraten sei, παντα καλα λιαν. Spinoza hat ihm weiter nichts, als die Persönlichkeit entzogen. Auch bei ihm also ist die Welt und alles in ihr ganz vortrefflich und wie es sein soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): er soll eben sich seines Lebens freuen, solange es währt; ganz nach Koheleth, 9, 7—10. Kurz, es ist Optimismus: daher ist die ethische Seite schwach, wie im Alten Testament, ja sie ist sogar falsch und zum Teil empörend*). — Bei mir hingegen ist der Wille, oder das innere Wesen der Welt, keineswegs der Jehovah, vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es sich entscheidet: demzufolge stimmt meine Ethik auch zur christlichen durchweg und bis zu den höchsten Tendenzen dieser, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. Spinoza hingegen konnte den Juden nicht los werden; quo semel est imbuta recens servabit odorem. Ganz jüdisch, und im Verein mit dem Pantheismus obendrein absurd und abscheulich zugleich, ist seine Verachtung der Tiere, welche auch er, als bloße Sachen zu unserm Gebrauch, für rechtlos erklärt: Eth. IV, appendix, c. 27. — Bei dem allen bleibt Spinoza ein sehr großer Mann. Aber um seinen Wert richtig zu schätzen, muß man sein Verhältnis zum Cartesius im Auge behalten. Dieser hatte die Natur in Geist und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Substanz, scharf gespalten, und ebenso Gott und Welt im völligen Gegensatz zu einander aufgestellt: auch Spinoza, solange er Cartesianer war, lehrte das alles, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, i. J. 1665. Erst in

*) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet. Tract. pol., c. 2, § 8. — Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid. § 12. — Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur. Eth. IV, pr. 37, schol. 1. — Besonders ist das 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus das rechte Kompendium der Immoralität Spinozischer Philosophie.

seinen letzten Jahren sah er das Grundfalsche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge besteht seine eigene Philosophie hauptsächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegensätze, welcher er jedoch, teils um seinen Lehrer nicht zu verletzen, teils um weniger anstößig zu sein, mittelst einer streng dogmatischen Form, ein positives Ansehen gab, obgleich der Gehalt hauptsächlich negativ ist. Diesen negativen Sinn allein hat auch seine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären: sie bleibt ein Rätsel unter diesem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Wert für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewußte oder unbewußte Cartesianer gibt. Mit allen Philosophen vor Locke hat er den Fehler gemein, von Begriffen auszugehen, ohne vorher deren Ursprung untersucht zu haben, wie da sind Substanz, Ursach u. s. w., die dann bei solchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. — Die, welche, in neuester Zeit, sich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptsächlich durch das Schreckbild des Fatalismus davon zurückgescheucht. Unter diesem nämlich ist jede Lehre zu verstehen, welche das Dasein der Welt, nebst der kritischen Lage des Menschengeschlechts in ihr, auf irgend eine absolute, d. h. nicht weiter erklärbare Notwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es sei alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines außer ihr befindlichen Wesens abzuleiten; als ob zum voraus gewiß wäre, welches von beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns besser wäre. Besonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgesetzt, und demgemäß hat jede bisherige Philosophie das eine oder das andere vertreten. Ich zuerst bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufstellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Notwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloß die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn einmal da, in ihrem Verlauf durchweg notwendig: infolge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäß eventualiter anders wollen.

Ueber den

Willen in der Natur.

Eine

Erörterung der Bestätigungen,

welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat,

von

Arthur Schopenhauer.

Τοιαῦτ᾽ ἐμοῦ λόγοισιν ἐξηγουμένου,
Οὐκ ἠξίωσαν οὐδὲ προσβλέψαι τὸ πᾶν·
Ἀλλ᾽ ἐκδιδάσκει πάνϑ᾽ ὁ γηράσκων χρόνος.
Aesch.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Ich habe die Freude erlebt, auch an dieses kleine Werk die zweite, nachbessernde Hand legen zu können, — nach 19 Jahren; und sie ist um so größer gewesen, als dasselbe für meine Philosophie von besonderer Wichtigkeit ist. Denn ausgehend vom rein Empirischen, von den Bemerkungen unbefangener, den Faden ihrer Spezialwissenschaft verfolgender Naturforscher, gelange ich hier unmittelbar zum eigentlichen Kern meiner Metaphysik, weise die Berührungspunkte dieser mit den Naturwissenschaften nach und liefere so gewissermaßen die Rechnungsprobe zu meinem Fundamentaldogma, welches eben dadurch sowohl seine nähere und speziellere Begründung erhält, als auch deutlicher, faßlicher und genauer, als irgendwo, in das Verständnis tritt.

Die dieser neuen Auflage gegebenen Verbesserungen fallen fast ganz mit den Vermehrungen zusammen, indem aus der ersten nichts irgend der Erwähnung Wertes weggelassen, hingegen zahlreiche und zum Teil beträchtliche Zusätze eingefügt sind.

Aber auch im allgemeinen ist es ein gutes Zeichen, daß der Buchhandel eine neue Auflage dieser Schrift verlangt hat; indem es auf Anteil an ernstlicher Philosophie überhaupt deutet und bestätigt, daß das Bedürfnis wirklicher Fortschritte in derselben zu jetziger Zeit dringender, als je, fühlbar wird. Dieses aber beruht auf zwei Umständen. Einerseits nämlich auf dem beispiellos eifrigen Betriebe sämtlicher Zweige der Naturwissenschaft, welcher, größtenteils von Leuten gehandhabt, die nichts außerdem gelernt haben, droht, zu einem krassen und stupiden Materialismus zu führen, an welchem das zunächst Anstößige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unver-

stand der ersten Prinzipien ist; da sogar die Lebenskraft abgeleugnet und die organische Natur zu einem zufälligen Spiele chemischer Kräfte erniedrigt wird*). Solchen Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt; wie nicht weniger gewissen andern, ihrem Geiste verwandten Naturforschern, daß man ein vollkommener Zoolog sein und alle sechzig Affenspezies an einer Schnur haben kann, und doch, wenn man außerdem nichts, als etwan nur noch seinen Katechismus, gelernt hat, im ganzen genommen, ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Dies ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie, oder Physik, oder Mineralogie, oder Zoologie, oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntnis, nämlich was ihnen von den Lehren des Katechismus noch aus den Schuljahren anklebt, und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zu einander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten**). Daß es einen Plato und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht einmal auf der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel und Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner näheren Bekanntschaft wert gehalten; sondern die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophieren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten, oder der Affenregister, andrerseits, dem Publiko etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, daß sie Ignoranten sind, die noch vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können. Und überhaupt jeder, der so mit kindlich naivem Realismus in den Tag hinein dogmatisiert, über Seele, Gott, Weltanfang, Atome u. dgl. m., als wäre die Kritik der reinen Vernunft im Monde geschrieben und

*) Und die Bethörung hat den Grad erreichen können, daß man ganz ernstlich vermeint, der Schlüssel zu dem Mysterium des Wesens und Daseins dieser bewunderungswerten und geheimnisvollen Welt sei in den armseligen chemischen Verwandtschaften gefunden! — Wahrlich der Wahn der Alchimisten, welche den Stein der Weisen suchten und bloß hofften, Gold zu machen, war Kleinigkeit, verglichen mit dem Wahn unsrer physiologischen Chemiker.

Zusatz zur 3. Auflage.

**) Aut catechismus, aut materialismus, ist ihre Losung.

Zusatz zur 3. Auflage.

kein Exemplar derselben auf die Erde gekommen — gehört eben zum Volke: schickt ihn in die Bedientenstube, daß er dort seine Weisheit an den Mann bringe*).

Der andere, zu wirklichen Fortschritten der Philosophie aufrufende Umstand ist der, allen hypokritischen Verhüllungen und allem kirchlichen Scheinleben zum Trotz, immer mehr überhandnehmende Unglaube, als welcher mit den immer weiter sich verbreitenden empirischen und historischen Kenntnissen jeder Art notwendig und unvermeidlich Hand in Hand geht. Dieser droht, mit der Form des Christentums auch den Geist und Sinn desselben (der sich viel weiter als es selbst erstreckt) zu verwerfen und die Menschheit dem moralischen Materialismus zu überliefern, der noch gefährlicher ist, als der oben erwähnte chemische. Dabei arbeitet diesem Unglauben nichts mehr in die Hände, als der jetzt überall und so dummdreist auftretende, obligate Tartüffianismus, dessen plumpe Jünger, ihr Trinkgeld noch in der Hand haltend, salbungsvoll und so eindringlich predigen, daß ihre Stimmen bis in die gelehrten, von Akademien, oder Universitäten, herausgegebenen, kritischen Zeitschriften und in die physiologischen, wie philosophischen Bücher dringen, wo sie, als ganz am unrechten Ort, ihrem Zwecke schaden; indem sie indignieren**). Unter diesen Umständen also ist es erfreulich, das Publikum Anteil an der Philosophie verraten zu sehn.

Nichtsdestoweniger habe ich den Philosophieprofessoren eine betrübte Nachricht mitzuteilen. Ihr Kaspar Hauser (nach Dorguth), den sie, beinahe vierzig Jahre hindurch, von Licht und Luft so sorgfältig abgesperrt und so fest eingemauert hatten, daß kein Laut sein Dasein der Welt verraten konnte, — ihr Kaspar Hauser ist entsprungen! ist entsprungen und läuft in der Welt herum; — einige meinen gar, es sei ein Prinz. — Oder, in Prosa zu reden: was sie über alles fürchteten, daher mit vereinten Kräften und seltener Standhaftigkeit, mittelst eines so tiefen Schweigens, so einträch-

*) Er wird auch dort Leute antreffen, die gern mit aufgeschnappten Fremdwörtern, die sie nicht verstehn, um sich werfen, gerade so wie er, wenn er z. B. gern von „Idealismus" redet, ohne zu wissen, was es bedeute, und es daher meistens statt Spiritualismus gebraucht (welcher als Realismus das Gegenteil des Idealismus ist), wie man dies in Büchern und kritischen gelehrten Zeitschriften hundertmal sehen kann; nebst ähnlichen quid pro quos.
Zusatz zur 3. Auflage.

**) Man sollte überall ihnen zeigen, daß man an ihren Glauben nicht glaubt.
Zusatz zur 3. Auflage.

tigen Ignorierens, und Sekretierens, wie es noch nie dagewesen, über ein Menschenalter hinaus, glücklich zu verhüten gewußt haben, — dies Unglück ist dennoch eingetreten: man hat angefangen, mich zu lesen, — und wird nun nicht wieder aufhören. Legor et legar: es ist nicht anders. Wahrlich schlimm und höchst ungelegen; ja, eine rechte Fatalität, wo nicht gar Kalamität. Ist dies der Lohn für so viel treue, traute Schweigsamkeit? für so festes einträchtiges Zusammenhalten? Beklagenswerte Hofräte! Wo bleibt das Versprechen des Horaz:

Est et fideli tuta silentio
Merces —?

Am fidelen Silentium haben sie es doch wahrlich nicht fehlen lassen; vielmehr ist dies gerade ihre Stärke, wo immer sie Verdienste wittern, ist auch wirklich gegen diese der feinste Kunstgriff: denn was keiner weiß, ist als ob es nicht wäre. Aber mit der merces, ob die so ganz tuta bleiben wird, sieht es jetzt bedenklich aus; — es wäre denn, daß man merces im schlimmen Sinn interpretierte, der freilich auch durch gute klassische Auktoritäten belegt werden kann. Ganz richtig hatten die Herren eingesehn, daß das einzige, gegen meine Schriften anwendbare Mittel wäre, dem Publiko aus denselben ein Geheimnis zu machen, mittelst tiefen Schweigens darüber, unter lautem Lärm bei der Geburt jedes mißgestalteten Kindes der Professorenphilosophie; — wie einst die Korybanten, durch lautes Tosen und Lärmen, die Stimme des neugeborenen Zeus unvernehmbar machten. Aber jenes Mittel ist erschöpft und das Geheimnis ist verraten: das Publikum hat mich entdeckt. Der Grimm der Philosophieprofessoren darüber ist groß, aber ohnmächtig: denn nachdem jenes einzige wirksame und so lange mit Erfolg angewandte Mittel erschöpft ist, vermag nunmehr kein Belfern gegen mich meine Wirksamkeit zu hemmen, und vergeblich stellt jetzt der eine sich so, der andere anders. Freilich haben sie erlangt, daß die meiner Philosophie eigentlich gleichzeitige Generation ohne Kunde von ihr zu Grabe getragen ist. Aber es war ein bloßer Aufschub: die Zeit hat, wie immer, Wort gehalten.

Die Gründe aber, warum den Herren vom „philosophischen Gewerbe" (sie selbst haben die unglaubliche Naivetät,

es so zu nennen*) meine Philosophie so sehr verhaßt ist, sind zwei. Erstlich, weil meine Werke den Geschmack des Publikums verderben, den Geschmack am leeren Phrasengewebe, an hoch aufgetürmten und nichtssagenden Wortakkumulationen, am hohlen, seichten und langsam marternden Geträtsche, an der im Gewande langweiligster Metaphysik vermummt auftretenden christlichen Dogmatik und der die Ethik vorstellenden, systematisierten, plattesten Philisterei, sogar mit Anleitung zu Kartenspiel und Tanz, kurz, an der ganzen rockenphilosophischen Methode, die schon gar viele auf immer von aller Philosophie zurückgescheucht hat.

Der zweite Grund ist, daß die Herren vom „philosophischen Gewerbe" meine Philosophie schlechterdings nicht dürfen gelten lassen und sie daher auch nicht zum Nutzen des „Gewerbes" verwenden können; — was sie sogar herzlich bedauern, da mein Reichtum ihrer bittern Armut herrlich zu statten kommen würde. Allein sie darf vor ihren Augen keine Gnade finden, nie und nimmer; auch nicht, wenn sie die größten, je gehobenen Schätze menschlicher Weisheit enthielte. Denn ihr geht alle spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie ab, und diese, gerade diese sind die Lebensluft der Herren, die conditio sine qua non ihres Daseins. Sie wollen nämlich, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, ihre Aemter; und ihre Aemter verlangen, vor allen Dingen im Himmel und auf Erden, spekulative Theologie und rationale Psychologie: extra haec non datur salus. Theologie soll und muß es sein; sie komme nun woher sie wolle: Moses und die Propheten müssen recht behalten: dies ist der oberste Grundsatz der Philosophie; und dazu rationale Psychologie, wie sich's gehört. Nun aber ist dergleichen weder bei Kant, noch bei mir zu holen. Zerschellen ja doch bekanntlich an seiner Kritik aller spekulativen Theologie die bündigsten theologischen Argumentationen, wie ein an die Wand geworfenes Glas, und bleibt, unter seinen Händen, an der rationalen Psychologie kein ganzer Fetzen! Und nun gar bei mir, dem kühnen Fortsetzer seiner Philosophie, treten beide, wie es eben konsequent und ehrlich ist, gar nicht mehr auf**). Hin-

*) Siehe Götting. gelehrte Anzeig. von 1853, S. 1.

**) Denn auf Offenbarungen wird, in der Philosophie, nichts gegeben; daher ein Philosoph, vor allen Dingen, ein Ungläubiger sein muß.

Zusatz zur 3. Auflage.

gegen ist die Aufgabe der Kathederphilosophie im Grunde diese, unter einer Hülle sehr abstrakter, abstruser und schwieriger, daher marternd langweiliger Formeln und Phrasen die Hauptgrundwahrheiten des Katechismus darzulegen; daher diese sich allemal zuletzt als der Sache Kern enthüllen; so kraus, bunt, fremdartig und absonderlich solche auch dem ersten Blick erschienen sein mag. Dies Beginnen kann seinen Nutzen haben; wenn er mir auch unbekannt ist. Ich weiß nur so viel, daß in der Philosophie, d. h. dem Forschen nach der Wahrheit, will sagen der Wahrheit κατ' ἐξοχήν, worunter die höchsten, wichtigsten, dem Menschengeschlecht über alles auf der Welt am Herzen liegenden Aufschlüsse verstanden werden, man durch solches Treiben nie, auch nur um einen Zoll, weiter gelangen wird: vielmehr wird jenem Forschen dadurch der Weg verrannt; weshalb ich schon längst in der Universitätsphilosophie den Antagonisten der wirklichen erkannt habe. Wenn nun aber, bei so gestalteter Sachlage, einmal eine es ehrlich meinende und in vollem Ernst auf Wahrheit, und nichts als Wahrheit, gerichtete Philosophie auftritt, muß da nicht den Herren vom „philosophischen Gewerbe" zu Mute werden, wie den in Pappe geharnischten Theaterrittern, wenn plötzlich unter ihnen ein wirklich Geharnischter stände, unter dessen schwerem Tritt die leichten Bühnenbretter bebten? Eine solche Philosophie muß also schlecht und falsch sein und legt sonach den Herren vom „Gewerbe" die peinliche Rolle desjenigen auf, der, um zu scheinen was er nicht ist, andre nicht darf gelten lassen für das, was sie sind. Hieraus entwickelt sich aber jetzt das belustigende Schauspiel, welches wir genießen, wenn die Herren, da es mit dem Ignorieren leider zu Ende ist, nunmehr, nach vierzig Jahren, anfangen, mich mit ihrem Maßstäblein zu messen und von der Höhe ihrer Weisheit herab über mich aburteilen, als, von Amts wegen, völlig kompetent; wobei sie am ergötzlichsten sind, wenn sie gegen mich die Respektspersonen spielen wollen.

Nicht viel weniger, als ich, wenn auch mehr im stillen, ist ihnen Kant verhaßt, eben weil er die spekulative Theologie, nebst rationaler Psychologie, das gagne-pain dieser Herren, in ihren tiefsten Fundamenten untergraben, ja, bei allen, die Ernst verstehen, unwiederbringlich ruiniert hat. Und den sollten die Herren nicht hassen? ihn, der ihr „philosophisches Gewerbe" ihnen so erschwert hat, daß sie kaum

absehn, wie sie mit Ehren durchkommen sollen. Darum also sind wir beide schlecht, und die Herren übersehn uns weit. Mich haben sie beinahe vierzig Jahre hindurch nicht eines Blickes gewürdigt, und auf Kant sehn sie jetzt, von der Höhe ihrer Weisheit, mitleidig herab, seine Irrtümer belächelnd. Das ist sehr weise Politik und gar erklecklich. Denn da können sie ganz ungeniert, als gäbe es keine Kritik der reinen Vernunft auf der Welt, von Gott und der Seele, als von bekannten und ihnen besonders vertrauten Persönlichkeiten, ganze Bände hindurch reden, das Verhältnis des einen zur Welt, und der andern zum Leibe, gründlich und gelehrt besprechen. Nur erst die Kritik der reinen Vernunft unter die Bank, dann geht alles herrlich! Zu diesem Ende suchen sie, nun schon seit vielen Jahren, Kanten fein leise, allmählich beiseite zu schieben, zu antiquieren, ja, über ihn die Nase zu rümpfen, und werden jetzt, einer durch den andern ermutigt, dabei immer dreister*). Haben sie ja doch aus ihrer eigenen Mitte keinen Widerspruch zu fürchten: sie haben ja alle dieselben Zwecke, die gleiche Mission, und bilden eine zahlreiche Genossenschaft, deren geistreiche Mitglieder, coram populo, sich gegenseitig mit Bücklingen bedienen, nach allen Richtungen. So ist es denn nach und nach dahin gekommen, daß die elendesten Kompendienschreiber in ihrem Uebermut so weit gehn, Kants große und unsterbliche Entdeckungen als veraltete Irrtümer zu behandeln, ja, sie mit der lächerlichsten Suffisance und den unverschämtesten Machtsprüchen, die sie jedoch im Ton der Argumentation vortragen, gelassen zu beseitigen, im Vertrauen darauf, daß sie ein gläubiges Publikum vor sich haben, welches die Sachen nicht kennt**). Und dies widerfährt Kanten von Schreibern, deren gänzliche Unfähigkeit aus jeder Seite, man möchte sagen aus jeder Zeile, ihres betäubenden, gedankenleeren Wortschwalls in die Augen springt. Wenn das so fortginge, würde bald Kant das Schauspiel des toten Löwen darbieten, dem der Esel Fußtritte gibt. Sogar in Frankreich fehlt es nicht an Kameraden, die, von gleicher Orthodoxie beseelt, demselben Ziele entgegenarbeiten: namentlich

*) Einer gibt immer dem anderen recht, und da meint ein einfältiges Publikum am Ende, sie hätten wirklich recht. Zusatz zur 3. Auflage.

**) Hier habe ich besonders vor Augen gehabt Ernst Reinholds „System der Metaphysik", 3. Aufl. 1854. Wie es zugeht, daß kopfverderbende Bücher, wie dieses, wiederholte Auflagen erleben, habe ich erklärt in den Parergis, Teil 1, Kap. „Ueber Universitäts-Philosophie".

hat ein Herr Barthelemy de St. Hilaire in einer vor der Académie des sciences morales im April 1850 gehaltenen Rede, sich erdreistet, Kanten von oben herab zu beurteilen und auf die unwürdigste Weise von ihm zu reden; glücklicherweise aber so, daß jeder gleich sieht, was dahinter steckt*).

Andre nun wieder, aus unserm deutschen „philosophischen Gewerbe", schlagen, bei ihrem Bestreben, sich den ihren Zwecken so sehr entgegenstehenden Kant vom Halse zu schaffen, den Weg ein, daß sie nicht etwan geradezu gegen seine Philosophie polemisieren, sondern die Fundamente, darauf sie gebaut ist, zu untergraben suchen, sind aber dabei von allen Göttern und aller Urteilskraft so gänzlich verlassen, daß sie Wahrheiten a priori angreifen, d. h. Wahrheiten, die so alt sind, wie der menschliche Verstand, ja, diesen selbst ausmachen, denen man also nicht widersprechen kann, ohne auch ihm den Krieg zu erklären. So groß aber ist der Mut dieser Herren. Leider sind mir ihrer drei**) bekannt und ich fürchte, daß es deren noch mehrere gibt, welche an dieser Unterminierung arbeiten und die unglaubliche Vermessenheit haben, den Raum a posteriori, als eine Folge, ein bloßes Verhältnis, der Gegenstände in ihm entstehn zu lassen, indem sie behaupten, daß Raum und Zeit empirischen Ursprungs seien und den Körpern anhingen, so daß allererst durch unsere Wahrnehmung des Nebeneinander der Körper der Raum, und ebenso durch die des Nacheinander der Veränderungen die Zeit entstehe (Sancta simplicitas! als ob für uns die Worte Neben- und Nacheinander irgend einen Sinn haben könnten, ohne die vorhergängigen, ihnen Bedeutung erteilenden Anschauungen des Raumes und der Zeit), und daß folglich wenn die Körper nicht wären, auch der Raum nicht sein würde, mithin, wenn jene ver-

---

*) Jedoch, beim Zeus, allen solchen Herren, in Frankreich und Deutschland, soll beigebracht werden, daß die Philosophie zu etwas anderem da ist, als den Pfaffen in die Hände zu spielen. Vor allem aber müssen wir ihnen deutlich zu vermerken geben, daß wir an ihren Glauben nicht glauben, — woraus folgt, wofür wir sie halten. Zusatz zur 3. Auflage.

**) Rosenkranz, „Meine Reform der Hegelschen Philosophie," 1852, besonders S. 41, im gewichtigen und auktoritativen Tone: „Ich habe ausdrücklich gesagt, daß Raum und Zeit gar nicht existieren würden, wenn nicht die Materie existierte. Erst der in sich gespannte Aether ist der wirkliche Raum, erst die Bewegung desselben und in ihrer Folge das reale Werden alles Besonderen und Einzelnen ist die wirkliche Zeit."

L. Noack, „Die Theologie als Religionsphilosophie", 1853, S. 8, 9.

v. Reichlin-Meldegg, Zwei Recensionen des „Geist in der Natur" von Oersted, in den Heidelb. Jahrb. vom Nov. Dez. 1850, und vom Mai Juni 1854.

schwänden, wegfallen müsse; und ebenso daß, wenn alle Veränderungen stockten, auch die Zeit stillstände*).

Und solches Zeug wird, fünfzig Jahre nach Kants Tode, ernsthaft vorgetragen. Aber Unterminierung der Kantischen Philosophie ist ja der Zweck, und allerdings würde sie, wenn jene Sätze der Herren wahr wären, mit einem Schlage umgestoßen sein. Allein glücklicherweise sind es Behauptungen von der Art, die nicht einmal eine Widerlegung, sondern ein Hohngelächter zur Antwort erhält, nämlich Behauptungen, bei denen es sich zunächst nicht um eine Ketzerei gegen die Kantische Philosophie, sondern um eine Ketzerei gegen den gesunden Menschenverstand handelt, und hier nicht sowohl ein Angriff auf irgend ein philosophisches Dogma, als ein Angriff auf eine Wahrheit a priori geschieht, die, eben als solche, den Menschenverstand selbst ausmacht und daher jedem, der bei Sinnen ist, augenblicklich einleuchten muß, so gut, wie daß $2 \times 2 = 4$ ist. Holt mir einen Bauern vom Pfluge, macht ihm die Frage verständlich, und er wird euch sagen, daß, wenn alle Dinge am Himmel und auf Erden verschwänden, der Raum doch stehn bliebe, und daß, wenn alle Veränderungen am Himmel und auf Erden stockten, die Zeit doch fortliefe. Wie achtungswert steht doch, gegen diese deutschen Philosophaster, der französische Physiker Pouillet da, der sich nicht um Metaphysik kümmert, jedoch, in seinem allbekannten, in Frankreich dem öffentlichen Unterricht zum Grunde gelegten Lehrbuch der Physik, nicht verfehlt, gleich dem ersten Kapitel zwei ausführliche Paragraphen, einen de l'espace und einen du temps, einzuverleiben, worin er darthut, daß, wenn alle Materie vernichtet würde, doch der Raum bliebe, wie auch, daß er unendlich ist; und daß, wenn alle Veränderungen stockten, doch die Zeit ihren Gang gehn würde, ohne Ende. Hiebei nun beruft er sich nicht, wie doch sonst überall, auf die Erfahrung, weil sie eben unmöglich ist: dennoch spricht er mit apodiktischer Gewißheit. Ihm nämlich, als Physiker, dessen Wissenschaft durchaus immanent ist, d. h. sich auf die empirisch gegebene Realität beschränkt, fällt es gar nicht ein, zu fragen, woher er denn das alles wisse. Kanten ist dies

*) Die Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinander-seins, als welches ohne sie weder statthaben, noch von uns verstanden und durch Worte bezeichnet werden könnte. Ebenso ist die Bedingung der Möglichkeit des Nebeneinander-seins der Raum, und die Nachweisung, daß diese Bedingungen in der Anlage unsers Kopfes stecken, ist die transcendentale Aesthetik. Zusatz zur 3. Auflage.

eingefallen, und gerade dieses Problem, welches er in die strenge Form der Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori kleidete, wurde der Ausgangspunkt und der Grundstein seiner unsterblichen Entdeckungen, also der Transcendentalphilosophie, welche, durch Beantwortung eben dieser und verwandter Fragen, nachweist, was für eine Bewandtnis es mit jener empirischen Realität selbst habe*).

Und siebenzig Jahre nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, und nachdem die Welt ihres Ruhmes voll geworden, wagen es die Herren, solche längst abgethane, krasse Absurditäten aufzutischen und zu den alten Roheiten zurückzukehren. Käme Kant jetzt wieder und sähe solchen Unfug, so müßte wahrlich ihm zu Mute werden, wie dem Moses, der, vom Berge Sinai kommend, sein Volk um das goldene Kalb tanzend vorfand, worauf er vor Zorn die Gesetzestafeln zerschmetterte. Wenn er aber ebenso es tragisch nehmen wollte, würde ich ihn mit Jesus Sirachs Worten trösten: „Wer mit einem Narren redet, der redet mit einem Schlafenden: wenn es aus ist, so spricht er: ‚was ist's?'" Denn für jene Herren ist eben die transcendentale Aesthetik, dieser Diamant in Kants Krone, gar nicht dagewesen: sie wird als non avenue stillschweigend beiseite gesetzt. Wozu meinen sie denn, daß die Natur ihr seltenstes Werk, einen

---

*) Schon Newton, im Scholion zur achten der Definitionen, welche an der Spitze seiner Principia stehn, unterscheidet ganz richtig die absolute, d. i. leere Zeit von der erfüllten, oder relativen, und ebenso den absoluten und relativen Raum. Er sagt (p. 11): Tempus, spatium, locum, motum, ut omnibus notissima, non definio. Notandum tamen, quod vulgus (d. i. solche Philosophieprofessoren, wie die hier in Rede stehenden) quantitates hasce non aliter quam ex relatione ad sensibilia concipiat. Et inde oriuntur praejudicia quaedam, quibus tollendis convenit easdem in absolutas et relativas, veras et apparentes, mathematicas et vulgares distingui. Hierauf sagt er (p. 12):

I. Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur Duratio: relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis Durationis per motum mensura (seu accurata seu inaequabilis) qua vulgus vice veri temporis utitur; ut Hora, Dies, Mensis, Annus.

II. Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: relativum est spatii hujus mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: uti dimensio spatii subterranei, aerei vel coelestis definita per situm suum ad terram.

Aber auch dem Newton ist es nicht eingefallen, zu fragen, woher denn diese zwei unendlichen Wesen, Raum und Zeit, da sie, wie er eben hier urgiert, nicht sinnenfällig sind, uns bekannt seien, und zwar so genau bekannt, daß wir ihre ganze Beschaffenheit und Gesetzlichkeit bis aufs kleinste anzugeben wissen.

Zusatz zur 3. Auflage.

großen Geist, einen einzigen aus so vielen hundert Millionen, zu stande bringt, wenn es in dero Alltagsköpfigkeit Belieben stehn soll, seine wichtigsten Lehren, durch ihre bloße Gegenbehauptung, zu annullieren, oder gar sie ohne weiteres in den Wind zu schlagen, und zu thun, als ob nichts geschehn wäre?

Aber dieser Zustand der Verwilderung und Roheit in der Philosophie, wo jetzt jeder in den Tag hinein naturalisiert über Dinge, welche die größten Köpfe beschäftigt haben, ist eben noch eine Folge davon, daß, mit Hilfe der Philosophieprofessoren, der freche Unsinnsschmierer Hegel die monstrosesten Einfälle hat dreist zu Markte bringen dürfen und damit, dreißig Jahre lang, in Deutschland für den größten aller Philosophen gelten konnte. Da denkt jeder, er dürfe eben auch nur, was ihm durch seinen Sperlingskopf fährt, dreist auftischen.

Vor allem also sind, wie gesagt, die Herren vom „philosophischen Gewerbe" darauf bedacht, Kants Philosophie zu oblitterieren, um wieder einlenken zu können in den verschlammten Kanal des alten Dogmatismus und lustig in den Tag hinein zu fabeln über ihre bekannten, ihnen anempfohlenen Lieblingsmaterien, als wäre eben nichts geschehn und kein Kant, keine kritische Philosophie, je auf der Welt gewesen*). Daher stammt auch die seit einigen Jahren sich überall kundgebende, affektierte Veneration und Anpreisung des Leibniz, den sie gern Kanten gleichstellen, ja, über ihn erheben, indem sie mitunter ihn den größten aller deutschen Philosophen zu nennen dreist genug sind. Nun aber ist, gegen Kant gehalten, Leibniz ein erbärmlich kleines Licht. Kant ist ein großer Geist, dem die Menschheit unvergeßliche Wahrheiten verdankt, und zu seinen Verdiensten gehört eben auch, daß er die Welt auf immer erlöst hat von dem Leibniz und seinen Flausen, von den prästabilierten Harmonien, Monaden und identitas indiscernibilium. Kant hat den Ernst in die Philosophie eingeführt und ich halte ihn aufrecht. Daß die Herren anders denken, ist leicht erklärlich: hat ja doch Leibniz eine Centralmonade und eine Theodicee dazu, sie aufzustutzen! Das ist so was für meine Herren vom „philosophischen Gewerbe": dabei kann doch einer bestehn und sich redlich

*) Kant hat nämlich die erschreckliche Wahrheit aufgedeckt, daß die Philosophie etwas ganz anderes sein muß, als Judenmythologie. Zusatz zur 3. Auflage.

nähren. Hingegen bei so einer Kantischen „Kritik aller spekulativen Theologie“ stehn einem ja die Haare zu Berge. Also ist Kant ein Querkopf, den man beiseite schiebt. Vivat Leibniz! vivat das philosophische Gewerbe! vivat die Rockenphilosophie! Die Herren meinen wirklich, sie könnten, nach Maßgabe ihrer kleinlichen Absichten, das Gute verdunkeln, das Große herabziehn, das Falsche in Kredit bringen. Auf eine Weile wohl; aber wahrlich nicht auf die Dauer, auch nicht ungestraft. Bin doch sogar ich am Ende durchgedrungen, trotz ihren Machinationen und ihrem hämischen vierzigjährigen Ignorieren, währenddessen ich Chamforts Ausspruch verstehn lernte: en examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres.

Wen man nicht liebt, mit dem gibt man sich wenig ab. Daher ist eine Folge jenes Widerwillens gegen Kant eine unglaubliche Unkenntnis seiner Lehren, von welcher mir bisweilen Proben aufstoßen, daß ich meinen Augen nicht traue. Durch ein paar Beispiele muß ich dies denn doch belegen. Also zuvörderst ein rechtes Kabinettstück, wenn es auch schon einige Jahre alt ist. In des Prof. Michelets „Anthropologie und Psychologie“ wird, S. 444, Kants kategorischer Imperativ in diesen Worten angegeben: „Du sollst, denn du kannst.“ Es ist kein Schreibfehler: denn in seiner drei Jahre später herausgegebenen „Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie“ gibt er es S. 38 ebenso an. Also, abgesehen davon, daß er sein Studium der Kantischen Philosophie in Schillers Epigrammen gemacht zu haben scheint, hat er die Sache auf den Kopf gestellt, das Gegenteil des berühmten Kantischen Arguments ausgesprochen und ist offenbar ohne die allerleiseste Ahndung von dem, was Kant mit jenem Postulat der Freiheit auf Grund seines kategorischen Imperativs hat sagen wollen. Mir ist nicht bekannt, daß irgendwo einer seiner Kollegen die Sache gerügt hätte; sondern hanc veniam damus, petimusque vicissim. — Und nur noch einen recht frischen Fall dazu. Der oben, in der Anmerkung erwähnte Recensent jenes Oerstedschen Buchs, bei dessen Titel der unsere leider hat zu Gevatter stehen müssen, stößt in demselben auf den Satz, „daß Körper krafterfüllte Räume sind“: der ist ihm neu und, ohne alle Ahndung davon, daß er einen weltberühmten Kantischen Lehrsatz vor sich hat, hält er denselben für Oersteds eigene, paradoxe

Meinung und polemisiert demgemäß in seinen beiden, drei Jahre auseinander liegenden Recensionen, tapfer, anhaltend und wiederholt dagegen, mit Argumenten, wie: „die Kraft kann den Raum nicht erfüllen, ohne ein Stoffartiges, Materie“; und drei Jahre später: „Kraft im Raum macht noch kein Ding: es muß Stoff dasein, Materie, damit die Kraft den Raum erfülle. — Dies Erfüllen ist aber ohne Stoff unmöglich. Eine bloße Kraft wird nie ausfüllen. Die Materie muß dasein, damit sie ausfülle“. — Bravo! so würde mein Schuster auch argumentieren*). — Wenn ich dergleichen specimina eruditionis sehe; so wandelt mich ein Zweifel an, ob ich nicht oben dem Manne unrecht gethan habe, indem ich ihn unter denen aufführte, die Kanten zu unterminieren trachten; wobei ich freilich vor Augen hatte, daß er sagt: „Der Raum ist nur das Verhältnis des Nebeneinanderseins der Dinge“: l. c. S. 899, und weiterhin, S. 908: „Der Raum ist ein Verhältnis, unter welchem die Dinge sind, ein Nebeneinandersein der Dinge. Dieses Nebeneinandersein hört auf, ein Begriff zu sein, wenn der Begriff der Materie aufhört.“ Denn er könnte am Ende diese Sätze ebenfalls in reiner Unschuld hingeschrieben haben, indem ihm die „transcendentale Aesthetik“ ebenso fremd wäre, wie die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“. Allerdings wäre das etwas stark, für einen Professor der Philosophie. Aber heutzutage muß man auf alles gefaßt sein. Denn die Kenntnis der kritischen Philosophie ist ausgestorben, trotzdem, daß sie die letzte wirkliche Philosophie ist, welche aufgetreten, und dabei eine Lehre, welche in allem Philosophieren, ja, im menschlichen Wissen und Denken überhaupt eine Revolution und eine Weltepoche macht. Da demnach durch sie alle frühern Systeme umgestoßen sind; so geht jetzt, nachdem die Kenntnis von ihr ausgestorben ist, das Philosophieren meistens nicht mehr auf Grund der Lehren irgend eines der bevorzugten Geister vor sich, sondern ist ein reines Naturalisieren, in den Tag hinein, auf Grund der Alltagsbildung und des Katechismus. Vielleicht nun aber werden, von mir aufgeschreckt, die Professoren wieder die Kantischen Werke vornehmen. Jedoch sagt Lichtenberg:

*) Derselbe Recensent (v. Reichlin-Meldegg), im Augustheft der Heidelberger Jahrbücher von 1855, S. 579, die Lehren der Philosophen über Gott darlegend, sagt: „In Kant ist Gott ein unerkennbares Ding an sich.“ In seiner Recension der Frauenstädtschen „Briefe“, Heidelberger Jahrbücher 1855, Mai bis Juni, sagt er, es gebe gar keine Erkenntnis a priori. Zusatz zur 3. Auflage.

„Man kann Kantische Philosophie in gewissen Jahren, glaube ich, ebensowenig lernen, als das Seiltanzen."

Ich würde wahrlich nicht mich herbeigelassen haben, die Sünden jener Sünder aufzuzählen; aber ich mußte es, weil mir, im Interesse der Wahrheit auf Erden, obliegt, auf den Zustand der Versunkenheit hinzuweisen, in welchem, fünfzig Jahre nach Kants Tode, die deutsche Philosophie sich befindet, infolge des Treibens der Herren vom „philosophischen Gewerbe", und wohin es kommen würde, wenn diese kleinen, nichts, als ihre Absichten kennenden Geister ungestört den Einfluß der großen, die Welt erleuchtenden Genien hemmen dürften. Dazu darf ich nicht schweigen; vielmehr ist dies ein Fall, wo Goethes Aufruf gilt:

„Du Kräftiger, sei nicht so still,
Wenn auch sich andre scheuen:
Wer den Teufel erschrecken will,
Der muß laut schreien."

Dr. Luther hat auch so gedacht.

Haß gegen Kant, Haß gegen mich, Haß gegen die Wahrheit, wiewohl alles in majorem Dei gloriam, beseelt diese Kostgänger der Philosophie. Wer sieht nicht, daß die Universitätsphilosophie der Antagonist der wirklichen und ernstlich gemeinten geworden ist, deren Fortschritten sich zu widersetzen ihr obliegt. Denn die Philosophie, welche ihren Namen verdient, ist eben der reine Dienst der Wahrheit, mithin die höchste Anstrebung der Menschheit, als solche aber nicht zum Gewerbe geeignet. Am wenigsten kann sie ihren Sitz auf den Universitäten haben, als wo die theologische Fakultät oben an steht, die Sachen also ein für allemal abgemacht sind, ehe jene kommt. Mit der Scholastik, von der die Universitätsphilosophie abstammt, war es ein anderes. Diese war eingeständlich die ancilla theologiae, und da stimmte das Wort zur Sache. Die jetzige Universitätsphilosophie hingegen leugnet es zu sein und gibt Unabhängigkeit des Forschens vor, dennoch ist sie bloß die verkappte ancilla und so gut wie jene bestimmt, der Theologie zu dienen. Dadurch aber hat die ernstlich und aufrichtig gemeinte Philosophie an der Universitätsphilosophie eine angebliche Gehilfin, wirkliche Antagonistin. Daher eben habe ich schon längst*) gesagt, daß nichts für die Philosophie ersprießlicher

*) Parerga, Teil 1, Kap. „Ueber Universitäts-Philosophie".

sein könnte, als daß sie aufhörte, Universitätswissenschaft zu sein; und wenn ich dort noch einräumte, daß, neben der Logik, die unbedingt auf die Universität gehört, allenfalls noch ein kurzer, ganz succinkter Kursus der Geschichte der Philosophie vorgetragen werden könnte; so bin ich auch von diesem voreiligen Zugeständnisse zurückgebracht worden, durch die Eröffnung, welche, in den Göttingischen gelehrten Anzeigen vom 1. Jan. 1853, S. 8, der Ordinarius loci (ein dickbändiger Geschichtschreiber der Philosophie) uns gemacht hat: „Es war nicht zu verkennen, daß die Lehre Kants der gewöhnliche Theismus ist und zu einer Umgestaltung der verbreiteten Meinungen über Gott und sein Verhältnis zur Welt wenig oder nichts beigetragen hat.“ — Wenn es so steht; so sind, meines Erachtens, auch für die Geschichte der Philosophie die Universitäten nicht mehr der geeignete Ort. Dort herrscht die Absicht unumschränkt. Freilich hatte mir schon längst geahndet, daß auf den Universitäten die Geschichte der Philosophie in demselben Geist und mit demselben grano salis vorgetragen würde, wie die Philosophie selbst: es bedurfte nur noch eines Anstoßes, um diese Erkenntnis zum Durchbruch zu bringen. Demnach ist mein Wunsch, die Philosophie, mitsamt ihrer Geschichte, aus dem Lektionskatalog verschwinden zu sehen, indem ich sie gerettet wissen möchte aus den Händen der Hofräte. Keineswegs aber ist dabei meine Absicht, die Philosophieprofessoren ihrer gedeihlichen Wirksamkeit auf den Universitäten zu entziehn. Im Gegenteil: ich möchte sie um drei Staffeln der Ehren erhöht und in die oberste Fakultät versetzt sehn, als Professoren der Theologie. Im Grunde sind sie es ja schon längst und haben nun lange genug als Volontärs gedient.

Den Jünglingen erteile ich inzwischen den ehrlichen und wohlgemeinten Rat, keine Zeit mit der Kathederphilosophie zu verlieren, sondern statt dessen Kants Werke und auch die meinigen zu studieren. Dort werden sie etwas Solides zu lernen finden, das verspreche ich ihnen, und in ihren Kopf wird Licht und Ordnung kommen, soweit er fähig ist, solche aufzunehmen. Es ist nicht wohlgethan, sich um ein klägliches Ende Nachtlicht zu scharen, während strahlende Fackeln zu Gebote stehen; noch weniger aber soll man Irrwischen nachlaufen. Besonders, meine wahrheitsdürstigen Jünglinge, laßt euch nicht von den Hofräten erzählen, was in der Kritik der reinen Vernunft steht; sondern lest sie selbst. Da werdet

ihr ganz andere Dinge finden, als die zu wissen euch dienlich erachten. — Ueberhaupt wird heutzutage zu viel Studium auf die Geschichte der Philosophie verwendet, indem solches, schon seiner Natur nach, geeignet, das Wissen die Stelle des Denkens einnehmen zu lassen, jetzt geradezu mit der Absicht getrieben wird, die Philosophie selbst in ihrer Geschichte bestehn zu lassen. Vielmehr aber ist es nicht gerade nötig, ja, nicht einmal sehr fruchtbringend, von den Lehrmeinungen aller Philosophen, seit drittehalb Jahrtausenden, sich eine oberflächliche und halbe Kenntnis zu erwerben: mehr jedoch liefert die Geschichte der Philosophie, sogar die ehrliche, nicht. Philosophen lernt man nur aus ihren eigenen Werken kennen, nicht aus dem verzerrten Bilde ihrer Lehren, welches sich in einem Alltagskopfe darstellt*). Wohl aber ist es nötig, daß, mittelst irgend einer Philosophie, Ordnung in den Kopf gebracht und zugleich gelernt werde, wirklich unbefangen in die Welt zu sehen. Nun aber liegt, dem Zeitalter und der Sprache nach, keine Philosophie uns so nahe, wie die Kantische, und zugleich ist diese eine solche, mit der verglichen alle früheren oberflächlich sind. Daher sie unbedenklich vorzuziehen ist.

Aber ich werde gewahr, daß die Nachricht vom entsprungenen Kaspar Hauser sich schon unter den Philosophieprofessoren verbreitet hat: denn ich sehe, daß einige ihrem Herzen bereits Luft gemacht haben, mit Schmähungen über mich, voll Gift und Galle, in allerlei Zeitschriften, wobei sie was ihnen an Witz abgeht durch Lügen ersetzen**). Jedoch beschwere ich mich darüber nicht; weil mich die Ursache freut und die Wirkung belustigt, als Erläuterung des Goetheschen Verses:

„Es will der Spitz aus unserm Stall
Uns immerfort begleiten:
Doch seines Bellens lauter Schall
Beweist nur, daß wir reiten."

*) Potius de rebus ipsis judicare debemus, quam pro magno habere, de hominibus quid quisque senserit scire, sagt Augustinus (De civ. Dei, L. 19, c. 3). — Bei dem jetzigen Verfahren aber wird der philosophische Hörsaal zu einer Trödelbude alter, längst abgelegter und abgethaner Meinungen, die daselbst alle halbe Jahre noch einmal ausgeklopft werden. Zusatz zur 3. Auflage.

**) Bei dieser Gelegenheit bitte ich das Publikum, ein für allemal, Berichten über das, was ich gesagt haben soll, selbst wenn sie als Anführungen auftreten, ja nicht unbedingt zu glauben, sondern erst in meinen Werken nachzusehen: dabei wird manche Lüge zu Tage kommen; aber erst hinzugefügte sogenannte Gänsefüße („") können sie zum förmlichen Falsum stempeln.

Frankfurt a. M., im August 1854.

Inhalt.

Einleitung.

Ich breche ein siebenzehnjähriges Schweigen*), um den wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philosophie ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, einige Bestätigungen nachzuweisen, die solche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntnis gerichteter Weg an seinem Endpunkt sie eben das entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphysische, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären sei, aufgestellt hat. Dieser Umstand ist um so ermutigender, als er mein System vor allen bisherigen auszeichnet, indem diese sämtlich, selbst das neueste von Kant nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft lassen zwischen ihren Resultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß sie bis unmittelbar zu dieser herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Metaphysik bewährt sich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinschaftlichen Grenzpunkt mit den physischen Wissenschaften hat, einen Punkt, bis zu welchem diese aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, so daß sie wirklich sich an sie schließen und mit ihr übereinstimmen: und zwar wird dieses hier nicht dadurch zuwege gebracht, daß man die empirischen Wissenschaften nach der Metaphysik dreht und zwängt, noch dadurch, daß diese zum voraus heimlich aus jenen abstrahiert war, und nun, nach Schellingischer Manier, a priori findet, was sie a posteriori gelernt hatte; sondern von selbst und ohne Verabredung treffen beide an demselben Punkte zusammen. Daher schwebt mein System

*) So schrieb ich im Jahre 1835, als ich gegenwärtige Schrift abfaßte. Ich hatte nämlich seit dem Jahre 1818, vor dessen Schluß „Die Welt als Wille und Vorstellung" erschienen war, nichts veröffentlicht. Denn eine zum Nutzen der Ausländer abgefaßte, lateinische Bearbeitung meiner bereits 1816 herausgegebenen Abhandlung über das Sehn und die Farben, welche ich 1830 dem 3. Bande der Scriptores ophthalmologici minores, edente J. Radio, einverleibt hatte, kann nicht für eine Unterbrechung jenes Schweigens gelten.

nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung; sondern geht herab bis zu diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen.

Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen betreffen sämtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphysik derselben, also jene paradoxe Grundwahrheit, daß das, was Kant als das Ding an sich der bloßen Erscheinung, von mir entschiedener Vorstellung genannt, entgegensetzte und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses Ding an sich, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unseres eigenen Selbst als Willen finden; daß demnach dieser Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntnis unzertrennlich und sogar ein bloßes Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz sekundär und spätern Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie bestehen und sich äußern kann, welches in der gesamten Natur, von der tierischen abwärts, wirklich der Fall ist; daß dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles übrige nur Erscheinung, d. h. bloße Vorstellung, ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann; daß demnach nicht allein die willkürlichen Aktionen tierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestiert, ja, die Schwere selbst, — an sich und außer der Erscheinung, welches bloß heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntnis haben, die überhaupt möglich ist; daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. tierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Tieres und der

Pflanze durch Reize, bei unorganischen endlich durch bloße Ursachen im engsten Sinne des Worts; welche Verschiedenheit bloß die Erscheinung betrifft; daß hingegen die Erkenntnis und ihr Substrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im tierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; daß folglich nie von Abwesenheit der Erkenntnis geschlossen werden kann auf Abwesenheit des Willens; vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnislosen, sowohl der vegetabilischen, als der unorganischen Natur nachweisen läßt; also nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntnis bedingt sei; wiewohl Erkenntnis durch Wille.

Und diese, auch noch jetzt so paradox klingende Grundwahrheit meiner Lehre ist es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empirischen, aller Metaphysik möglichst aus dem Wege gehenden Wissenschaften ebenso viele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenötigte, aber, als von solcher Seite kommend, höchst überraschende Bestätigungen erhalten hat: und zwar sind diese erst nach dem Erscheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demselben, im Laufe vieler Jahre ans Licht getreten. Daß nun gerade dieses Grunddogma meiner Lehre es ist, dem jene Bestätigungen geworden sind, ist in zwiefacher Hinsicht vorteilhaft: nämlich teils, weil dasselbe der alle übrigen Teile meiner Philosophie bedingende Hauptgedanke ist; teils, weil nur ihm die Bestätigungen aus fremden, von der Philosophie ganz unabhängigen Wissenschaften zufließen konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Teilen meiner Lehre, dem ethischen, ästhetischen und dianoiologischen, die seitdem unter beständiger Beschäftigung mit ihr mir verstrichenen siebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein diese treten, ihrer Natur nach, vom Boden der Wirklichkeit, dem sie entsprossen, unmittelbar auf den der Philosophie selbst: deshalb können sie nicht den Charakter eines fremden Zeugnisses tragen und, weil von mir selbst aufgefaßt, nicht so unabweisbar, unzweideutig und schlagend sein, wie jene, die eigentliche Metaphysik betreffenden, als welche zunächst von dem Korrelat dieser, der Physik (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), geliefert werden. Die Physik nämlich, also

Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind: dieser eben ist das Metaphysische, welches sie nur als ihre Grenze, darüber sie nicht hinaus kann, wahrnimmt, dabei stehen bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Daher hat Kant mit Recht gesagt: „Es ist augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssen.“ (Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. § 51.) Dieses also der Physik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forschungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene voraussetzen, pflegt sie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl., welche nicht mehr sagen, als x, y, z. Wenn nun aber, in einzelnen günstigen Fällen, es besonders scharfsichtigen und aufmerksamen Forschern im Gebiete der Naturwissenschaften glückt, durch diesen dasselbe abgrenzenden Vorhang gleichsam einen verstohlenen Blick zu werfen, die Grenze nicht bloß als solche zu fühlen, sondern auch noch ihre Beschaffenheit einigermaßen wahrzunehmen und dergestalt sogar in das jenseit derselben liegende Gebiet der Metaphysik hinüberzuspähen, und die nun so begünstigte Physik bezeichnet jetzt die solchermaßen explorierte Grenze geradezu und ausdrücklich als dasjenige, welches ein ihr zur Zeit völlig unbekanntes, seine Gründe aus einem ganz andern Gebiete nehmendes metaphysisches System aufgestellt hat als das wahre innere Wesen und letzte Prinzip aller Dinge, welche es seinerseits außerdem nur als Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, anerkennt; — da muß doch wahrlich den beiderseitigen verschiedenartigen Forschern zu Mute werden wie den Bergleuten, welche, im Schoße der Erde, zwei Stollen, von zwei weit voneinander entfernten Punkten aus, gegeneinander führen und, nachdem sie beiderseits lange, im unterirdischen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die langersehnte Freude erleben, die gegenseitigen Hammerschläge zu vernehmen. Denn jene Forscher erkennen jetzt, daß sie den so lange vergeblich gesuchten Berührungspunkt zwischen Physik und Metaphysik, die, wie Himmel und Erde, nie zusammenstoßen wollten, erreicht haben, die Versöhnung beider Wissenschaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden ist. Das philosophische

System aber, welches diesen Triumph erlebt, erhält dadurch einen so starken und genügenden äußern Beweis seiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich ist. Im Vergleich mit einer solchen Bestätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, ist die Teilnahme oder Nichtteilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am allerwenigsten aber wenn man betrachtet, worauf solche Teilnahme unterdessen gerichtet gewesen und es findet — wie das seit Kant Geleistete. Ueber dieses während der letzten vierzig Jahre in Deutschland unter dem Namen der Philosophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publiko die Augen aufzugehn und werden es immer weiter: die Zeit der Abrechnung ist gekommen, und es wird sehn, ob durch das endlose Schreiben und Streiten seit Kant irgend eine Wahrheit zu Tage gefördert ist. Dies überhebt mich der Notwendigkeit, hier unwürdige Gegenstände zu erörtern; zumal da was mein Zweck erfordert kürzer und angenehmer durch eine Anekdote geleistet werden kann: Als Dante, im Karneval, sich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzusuchen befahl; zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der auch maskiert war, herauszufinden: weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, die sie jeder dem Dante irgend ähnlich sehenden Maske zurufen sollten. Die Frage war: „Wer erkennt das Gute?" Nachdem sie auf selbige verschiedene alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske diese: „Wer das Schlechte erkennt." Daran erkannten sie den Dante*). Womit hier so viel gesagt sein soll, daß ich keine Ursache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Teilnahme meiner Zeitgenossen entmutigen zu lassen, weil ich zugleich vor Augen hatte, worauf solche gerichtet gewesen. Wer die einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken sehen; an der Aufnahme, die diesen geworden, aber nur, wer die Zeitgenossen. Auf den Namen der „Philosophie der gegenwärtigen Zeit", welchen man den so ergötzlichen Adepten der Hegelschen Mystifikation hat streitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anspruch, aber wohl auf den der Philosophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an sinnleerem Wortkram, hohlen Phrasen und spielenden Parallelismen ihr Genüge finden, sondern realen Inhalt und ernstliche Auf-

*) Baltazar Gracian, El Criticon, III, 9, der den Anachronismus vertreten mag.

schlüsse von der Philosophie verlangen, dagegen aber auch sie verschonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß sie eine Paraphrase der jedesmaligen Landesreligion sein müsse. „Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse." Kant, Krit. der rein. Vern. S. 775. 5. Ausg. — Traurig, in einer so tief gesunkenen Zeit zu leben, daß eine solche sich von selbst verstehende Wahrheit noch erst durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber ist es, wenn von einer Philosophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends belustigend zu sehen, wenn diese mit feierlichem Ernst sich anschickt, solche zu leisten, während jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfsichtigeren aber wollen meistens unter dem Mantel der Philosophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurstigen Schüler auf ihre Weise belehre; — welches denn an eine beliebte Scene des großen Dichters erinnert. Jedoch andre, deren Blick noch tiefer eingedrungen sein will, behaupten, daß was in jenem Mantel stecke so wenig die Theologie als die Philosophie sei, sondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichster Miene und tiefem Ernst die hohe, hehre Wahrheit zu suchen vorgibt, in der That nichts weiter suche, als ein Stück Brot für sich und dereinstige junge Familie, was er freilich auf andern Wegen mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwischen um diesen Preis erbötig ist, was nur verlangt wird, nötigenfalls sogar den Teufel und seine Großmutter a priori zu deduzieren, ja, wenn es sein muß, intellektual anzuschauen; — wo denn allerdings durch den Kontrast der Höhe des vorgeblichen, mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomischen in seltenem Grade erreicht wird, nichtsdestoweniger aber es wünschenswert bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philosophie von solchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jerusalem von den Verkäufern und Wechslern gesäubert werde. — Bis also jene bessere Zeit gekommen sein wird, mag das philosophische Publikum seine Aufmerksamkeit und Teilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — diesem der Natur nur einmal gelungenen großen Geiste, der seine eigenen Tiefen beleuchtet

hat — jedesmal und obligat, — nämlich als eben noch so einer, — Fichte genannt; ohne daß auch nur eine Stimme dazwischen riefe: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher sei auch fernerhin Hegels Philosophie des absoluten Unsinns (davon $^3/_4$ bar und $^1/_4$ in aberwitzigen Einfällen) unergründlich tiefe Weisheit; ohne daß Shakespeares Wort such stuff as madmen tongue and brain not*) zum Motto seiner Schriften vorgeschlagen werde, und zum Vignettenemblem derselben ein Tintenfisch, der eine Wolke von Finsternis um sich schafft, damit man nicht sehe was es sei, mit der Umschrift mea caligine tutus. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Systeme, rein aus Worten und Phrasen zusammengesetzt, zum Gebrauch der Universitäten, nebst einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man tagelang reden kann, ohne je etwas zu sagen, und nimmer störe diese Freude jenes arabische Sprichwort: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl; aber das Mehl sehe ich nicht.“ — Denn alles dieses ist nun einmal der Zeit angemessen und muß seinen Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden ist, welches mit mehr oder weniger Lärm die Zeitgenossen beschäftigt und dann so gänzlich verhallt und so spurlos verschwindet, daß die nächste Generation nicht mehr zu sagen weiß, was es gewesen. Die Wahrheit kann warten: denn sie hat ein langes Leben vor sich. Das Echte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel; freilich fast wie durch ein Wunder: denn bei seinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja, mit Ungunst aufgenommen, ganz aus demselben Grunde, warum auch nachher, wann es in voller Anerkennung und bei der Nachwelt angelangt ist, die unberechenbar große Mehrzahl der Menschen es allein auf Autorität gelten läßt, um sich nicht zu kompromittieren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer noch fast so klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen diese wenigen es in Ansehen zu halten, weil sie selbst in Ansehen stehen. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch die Jahrhunderte. So schwierig ist die Existenz des besten Erbteils der Menschheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu sein, bei denen um Erlaubnis zu bitten hätte, welchen ganz andere

*) Solches Zeug, wie die Tollen „zungen“, aber nicht „hirnen“.

Dinge am Herzen liegen; da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Bescheide die Hexenlosung werden fair is foul, and foul is fair*). Allein glücklicherweise ist es nicht so: sie hängt von keiner Gunst oder Ungunst ab und hat niemanden um Erlaubnis zu bitten: sie steht auf eigenen Füßen, die Zeit ist ihr Bundesgenosse, ihre Kraft ist unwiderstehlich, ihr Leben unzerstörbar.

*) Schön ist häßlich, und häßlich ist schön.

Physiologie und Pathologie.

Indem ich die im Obigen angekündigten empirischen Bestätigungen meiner Lehre nach den Wissenschaften klassifiziere, von denen sie ausgegangen, und dabei, als Leitfaden meiner Erörterungen, den Stufengang der Natur von oben nach unten verfolge, habe ich zuerst von einer sehr auffallenden Bestätigung zu reden, welche in diesen letzten Jahren meinem Hauptdogma geworden ist durch die physiologischen und pathologischen Ansichten eines Veteranen der Heilkunde, des königl. dänischen Leibarztes J. D. Brandis, dessen „Versuch über die Lebenskraft" (1795) schon von Reil mit besonderem Lobe aufgenommen wurde. In seinen beiden neuesten Schriften: „Erfahrungen über die Anwendung der Kälte in Krankheiten", Berlin 1833, und „Nosologie und Therapie der Kachexien", 1834, sehen wir ihn auf die ausdrücklichste, ja, auffallendeste Weise, als die Urquelle aller Lebensfunktionen einen bewußtlosen Willen aufstellen, aus diesem alle Vorgänge im Getriebe des Organismus, sowohl bei krankem, als bei gesundem Zustande, ableiten und ihn als das primum mobile des Lebens darstellen. Ich muß dieses durch wörtliche Anführungen aus jenen Schriften belegen, da selbige höchstens dem medizinischen Leser zur Hand sein könnten.

In der ersten jener beiden Schriften heißt es S. VIII. „Das Wesen jedes lebendigen Organismus besteht darin, daß er sein eigenes Sein gegen den Makrokosmos möglichst erhalten will." — S. X. „Nur ein lebendiges Sein, nur ein Wille, kann in einem Organ zu derselben Zeit statthaben: ist also ein kranker, mit der Einheit nicht harmonierender Wille im Hautorgan vorhanden; so ist Kälte imstande denselben so lange zu unterdrücken, als sie Wärmeerzeugung, einen normalen Willen, hervorbringen kann."

S. 1. „Wenn wir uns überzeugen müssen, daß bei jedem Akt des Lebens ein Bestimmendes — ein Wille statthaben muß, wodurch die dem ganzen Organismo zweck-

mäßige Bildung veranlaßt und jede Formveränderung der Teile in Uebereinstimmung mit der ganzen Individualität bedingt wird, und ein Zubestimmendes oder Bildsames u. s. w." — S. 11. „In Rücksicht des individuellen Lebens muß dem Bestimmenden, dem organischen Willen, von dem Zubestimmenden Genüge geschehen können, wenn derselbe befriedigt aufhören soll. Selbst bei dem erhöhten Lebensprozesse in der Entzündung geschieht das: ein Neues wird gebildet, das Schädliche ausgestoßen; bis dahin wird mehr Zubildendes durch die Arterien zugeführt und mehr venöses Blut wird weggeführt, bis der Entzündungsprozeß vollendet und der organische Wille befriedigt ist. Dieser Wille kann aber auch so erregt werden, daß er nicht befriedigt werden kann. Diese erregende Ursache (Reiz) wirkt entweder unmittelbar auf das einzelne Organ (Gift, Kontagium) oder affiziert das ganze Leben, wo dieses Leben dann bald die höchsten Anstrengungen macht, um das Schädliche wegzuschaffen oder den organischen Willen umzustimmen und in einzelnen Teilen kritische Lebensthätigkeiten, Entzündungen, erregt, oder dem unbefriedigten Willen erliegt." — S. 12. „Der nicht zu befriedigende anomale Wille wirkt auf diese Art den Organismum zerstörend, wenn nicht entweder a) das ganze nach Einheit strebende Leben (Tendenz zur Zweckmäßigkeit) andere zu befriedigende Lebensthätigkeiten hervorbringt (Crises et Lyses), die jenen Willen unterdrücken, und wenn sie dieses vollkommen zu stande bringen, entscheidende Krisen (Crises completae), oder wenn sie nur den Willen zum Teil ablenken, Crises incompletae heißen, oder b) ein anderer Reiz (Arznei) einen andern Willen hervorbringt, der jenen kranken unterdrückt. — Wenn wir dieses mit dem durch Vorstellungen uns bewußt gewordenen Willen unter eine und dieselbe Kategorie setzen und uns verwahren, daß hier nicht von nähern oder entferntern Gleichnissen die Rede sein kann; so haben wir die Ueberzeugung, daß wir den Grundbegriff des einen, als Unbegrenztes nicht teilbaren Lebens festhalten, das im menschlichen Körper das Haar wachsen und die erhabensten Kombinationen von Vorstellungen machen kann, je nachdem es sich in verschiedenen, mehr oder weniger begabten und geübten Organen manifestiert. Wir sehen, daß der heftigste Affekt — unbefriedigte Wille — durch eine stärkere oder schwächere Erregung unterdrückt werden kann u. s. w." —

S. 18. „Die äußere Temperatur ist eine Veranlassung, wonach das Bestimmende — diese Tendenz, den Organismum als Einheit zu erhalten, dieser organische Wille ohne Vorstellung — seine Thätigkeit bald in demselben Organ, bald in einem entfernten modifiziert. — Jede Lebensäußerung ist aber Manifestation des organischen Willens, sowohl kranke als gesunde: dieser Wille bestimmt die Vegetation. Im gesunden Zustande in Uebereinstimmung mit der Einheit des Ganzen. Im kranken Zustande wird derselbe — — — veranlaßt, nicht in Uebereinstimmung mit der Einheit zu wollen.“ — — — S. 23. „Eine plötzliche Anbringung von Kälte auf die Haut unterdrückt die Funktion derselben (Erkältung), kalter Trunk den organischen Willen der Verdauungsorgane und vermehrt dadurch den der Haut, und bringt Transpiration hervor; ebenso den kranken organischen Willen: Kälte unterdrückt Hautausschläge u. s. w.“ — S. 33. „Fieber ist die ganze Teilnahme des Lebensprozesses an einem kranken Willen, ist also das im ganzen Lebensprozeß, was Entzündung in den einzelnen Organen ist: die Anstrengung des Lebens etwas Bestimmtes zu bilden, um dem kranken Willen Genüge zu leisten und das Nachteilige zu erfernen. — Wenn dieses gebildet wird, so heißt das Krise oder Lyse. Die erste Perception des Schädlichen, welches den kranken Willen veranlaßt, wirkt ebenso auf die Individualität, als das durch die Sinne appercipierte Schädliche wirkt, ehe wir das ganze Verhältnis desselben zu unserer Individualität und die Mittel es zu entfernen, zur Vorstellung gebracht haben. Es wirkt Schrecken und seine Folgen, Stillstand des Lebensprozesses im Parenchyma und zunächst in dem der Außenwelt zugekehrten Teile desselben, in der Haut und den die ganze Individualität (den äußern Körper) bewegenden Muskeln: Schauder, Frost, Zittern, Gliederschmerzen u. s. w. Der Unterschied zwischen beiden ist: daß in letzterem Falle das Schädliche sogleich oder nach und nach zu deutlichen Vorstellungen kommt, weil es durch alle Sinne mit der Individualität verglichen, dadurch sein Verhältnis zur Individualität bestimmt und das Mittel die Individualität dagegen zu sichern (Nichtachten, Fliehen, Abwehren), zu einem bewußten Willen gebracht werden kann; im erstern Falle hingegen das Schädliche nicht zum Bewußtsein gelangt, und das Leben allein (hier die Heilkraft der Natur) Anstrengungen

macht, um das Schädliche zu entfernen und dadurch den kranken Willen zu befriedigen. Dieses darf nicht als Gleichnis angesehn werden, sondern ist die wahre Darstellung der Manifestation des Lebens." — S. 58. „Immer erinnere man sich aber, daß hier die Kälte als ein heftiges Reizmittel wirkt, um den kranken Willen zu unterdrücken oder zu mäßigen, und statt seiner einen natürlichen Willen der allgemeinen Wärmeerzeugung zu erwecken." —

Aehnliche Aeußerungen findet man fast auf jeder Seite des Buches. In der zweiten der angeführten Schriften des Herrn Brandis mischt er die Erklärung aus dem Willen, wahrscheinlich aus der Rücksicht, daß sie eigentlich metaphysisch ist, nicht mehr so durchgängig seinen einzelnen Auseinandersetzungen ein, behält sie jedoch ganz und gar bei, ja, spricht sie an den Stellen, wo er sie aufstellt, um so bestimmter und deutlicher aus. So redet er §§ 68 fg. von einem „unbewußten Willen, welcher vom bewußten nicht zu trennen ist", und welcher das primum mobile alles Lebens, der Pflanze wie des Tieres ist, als in welchen das Bestimmende aller Lebensprozesse, Sekretionen u. s. w. ein in allen Organen sich äußerndes Verlangen und Abscheu ist. — § 71. „Alle Krämpfe beweisen, daß die Manifestation des Willens ohne deutliches Vorstellungsvermögen statthaben kann." — § 72. „Ueberall kommen wir auf eine ursprüngliche nicht mitgeteilte Thätigkeit, die bald vom erhabensten humanen freien Willen, bald von tierischem Verlangen und Abscheu, und bald von einfachen, mehr vegetativen Bedürfnissen bestimmt, in der Einheit des Individuums mehrere Thätigkeiten weckt, um sich zu manifestieren." — S. 96. „Ein Schaffen, eine ursprüngliche, nicht mitgeteilte Thätigkeit manifestiert sich bei jeder Lebensäußerung." — — — „Der dritte Faktor dieses individuellen Schaffens ist der Wille, das Leben des Individuums selbst." — — „Die Nerven sind Leiter dieses individuellen Schaffens; vermittelst ihrer werden Form und Mischung nach Verlangen und Abscheu verändert." — S. 97. „Die Assimilation des fremden Stoffes — — — macht das Blut, — — — ist kein Aufsaugen, noch Durchschwitzen der organischen Materie, — — — sondern überall ist der eine Faktor der Erscheinung der schaffende Wille, auf keine Art mitgeteilter Bewegung zurückzuführendes Leben." —

Als ich dieses 1835 schrieb, war ich noch treuherzig genug, im Ernste zu glauben, Herrn Brandis sei mein Werk nicht bekannt gewesen: sonst würde ich seiner Schriften hier nicht erwähnt haben; da solche alsdann keine Bestätigung, sondern nur eine Wiederholung, Anwendung und Ausführung meiner Lehre in diesem Punkt sein würden. Allein ich glaubte mit Sicherheit annehmen zu können, daß er mich nicht kannte; weil er meiner nirgends erwähnt, und wenn er mich gekannt hätte, die schriftstellerische Redlichkeit durchaus erheischt haben würde, daß er den Mann, von dem er seinen Haupt- und Grundgedanken entlehnte, nicht verschwiege, um so weniger als er ihn alsdann, durch das allgemeine Ignorieren seines Werkes, eine unverdiente Vernachlässigung erleiden sah, welche gerade als einem Unterschleife günstig hätte ausgelegt werden können. Dazu kommt, daß es im eigenen litterarischen Interesse des Herrn Brandis gelegen hätte, mithin auch Sache der Klugheit war, sich auf mich zu berufen. Denn die von ihm aufgestellte Grundlehre ist eine so auffallende und paradoxe, daß schon sein Göttinger Recensent darüber verwundert ist und nicht weiß, was er daraus machen soll: und eine solche hat Herr Brandis nicht durch Beweis oder Induktion eigentlich begründet, noch sie in ihrem Verhältnis zum Ganzen unsers Wissens von der Natur festgestellt, sondern er hat sie bloß behauptet. Ich stellte mir daher vor, daß er durch jene eigentümliche Divinationsgabe, welche ausgezeichnete Aerzte am Krankenbette das Richtige erkennen und ergreifen lehrt, zu ihr gelangt wäre, ohne von den Gründen dieser eigentlich metaphysischen Wahrheit strenge und methodische Rechenschaft geben zu können; wenn er gleich sehn mußte, wie sehr sie den bestehenden Ansichten entgegen läuft. Hätte er, dachte ich, meine Philosophie gekannt, welche dieselbe Wahrheit in weit größerem Umfang aufstellt, sie von der gesamten Natur geltend macht, sie durch Beweis und Induktion begründet, im Zusammenhang mit der Kantischen Lehre, aus deren bloßem Zu-Ende-Denken sie hervorgeht; wie willkommen hätte es ihm da sein müssen, sich auf sie berufen und an sie lehnen zu können, um nicht mit einer unerhörten Behauptung, die bei ihm doch nur Behauptung bleibt, allein dazustehen. Dieses sind die Gründe, aus welchen ich damals glaubte, als ausgemacht annehmen zu dürfen, daß Herr Brandis mein Werk wirklich nicht gekannt hatte.

Seitdem nun aber habe ich die deutschen Gelehrten und die Kopenhagener Akademiker, zu denen Herr Brandis gehörte, besser kennen gelernt, und bin zu der Ueberzeugung gelangt, daß er mich sehr wohl gekannt hat. Die Gründe derselben habe ich bereits 1844, im zweiten Buche der Ergänzungen der „Welt als Wille und Vorstellung“ Kap. 20, [S. 86 dieser Ausgabe] dargelegt, und will sie, da der ganze Gegenstand unerquicklich ist, hier nicht wiederholen, sondern füge nur hinzu, daß ich seitdem, von sehr guter Hand, die Versicherung erhalten habe, daß Herr Brandis mein Hauptwerk allerdings gekannt und sogar besessen hat, da es sich in seinem Nachlaß vorgefunden. — Die unverdiente Obskurität, welche ein Schriftsteller, wie ich, lange Zeit zu erleiden hat, ermutigt solche Leute, sogar die Grundgedanken desselben sich anzueignen, ohne ihn zu nennen.

Noch weiter, als Herr Brandis, hat ein anderer Mediziner dies getrieben, indem er es nicht bei den Gedanken bewenden ließ, sondern auch noch die Worte dazu nahm. Nämlich Herr Anton Rosas, o. ö. Professor an der Universität zu Wien, ist es, der im ersten Bande seines Handbuchs der Augenheilkunde, von 1830, aus meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben“, von 1816, und zwar von S. 14—16 derselben, seinen ganzen § 507 wörtlich abgeschrieben hat, ohne meiner dabei zu erwähnen, oder sonst durch irgend etwas merken zu lassen, daß hier ein anderer spricht, als er. Schon hieraus erklärt sich genügend, warum er in seinen Verzeichnissen von 21 Schriften über die Farben und von 40 Schriften über die Physiologie des Auges, welche er § 542 und § 567 gibt, meine Abhandlung anzuführen sich gehütet hat: allein dies war um so rätlicher, als er auch sonst sehr vieles aus ihr sich zu eigen gemacht hat, ohne mich zu nennen. Zum Beispiel § 526, gilt was von „man“ behauptet wird, bloß von mir. Sein ganzer § 527 ist, nur nicht ganz wörtlich, ausgeschrieben aus S. 59 und 60 meiner Abhandlung. Was er § 535 ohne weiteres mit „offenbar“ einführt, nämlich daß das Gelbe ³/₄ und das Violette ¹/₄ der Thätigkeit des Auges sei, ist keinem Menschen jemals „offenbar“ gewesen, als bis ich es „offenbart“ hatte, ist auch, bis auf den heutigen Tag, eine von wenigen gekannte, von noch wenigern zugestandene Wahrheit, und damit sie ohne weiteres „offenbar“ heißen könne, ist noch mancherlei erfordert, unter anderm daß ich

begraben sei: bis dahin muß sogar die ernstliche Prüfung der Sache aufgeschoben bleiben; weil bei dieser leicht wirklich offenbar werden könnte, daß der eigentliche Unterschied zwischen Newtons Farbentheorie und meiner darin besteht, daß seine falsch und meine wahr ist; welches denn doch für die Mitlebenden nicht anders als kränkend sein könnte: weshalb man, weislich und nach altem Brauch, die ernstliche Prüfung der Sache noch die wenigen Jahre bis dahin aufschiebt. Herr Rosas hat diese Politik nicht gekannt, sondern, eben wie der Kopenhagener Akademiker Brandis, weil von der Sache nirgends die Rede ist, gemeint, er könne sie de bonne prise erklären. Man sieht, die norddeutsche und die süddeutsche Redlichkeit verstehn einander noch nicht genugsam. — Ferner ist der ganze Inhalt der §§ 538, 539, 540 im Buche des Herrn Rosas ganz aus meinem § 13 genommen, ja meistenteils wörtlich daraus abgeschrieben. Einmal sieht er sich aber doch gezwungen, meine Abhandlung zu citieren, nämlich § 531, wo er für eine Thatsache einen Gewährsmann braucht. Belustigend ist die Art, wie er sogar die Zahlenbrüche, durch welche ich, infolge meiner Theorie, sämtliche Farben ausdrücke, einführt. Nämlich diese sich so ganz sans façon anzueignen, mag ihm doch verfänglich geschienen haben: er sagt also S. 308: „Wollten wir erstgedachtes Verhältnis der Farben zum Weiß mit Zahlen ausdrücken und nähmen wir Weiß = 1 an, so ließe sich beiläufig (wie bereits Schopenhauer that) folgende Proportion feststellen: Gelb = $^3/_4$, Orange = $^2/_3$, Rot = $^1/_2$, Grün = $^1/_2$, Blau = $^1/_3$, Violett = $^1/_4$, Schwarz = 0.“ — Nun möchte ich doch wissen, wie sich das so beiläufig thun ließe, ohne vorher meine ganze physiologische Farbentheorie erdacht zu haben, auf welche allein diese Zahlen sich beziehen und ohne welche sie unbenannte Zahlen ohne Bedeutung sind, und vollends, wie jenes sich thun ließe, wenn man, wie Herr Rosas, sich zur Newtonischen Farbentheorie bekennt, mit der diese Zahlen in geradem Widerspruche stehn; endlich, wie es zugeht, daß seit den Jahrtausenden, daß Menschen denken und schreiben, noch nie einem gerade diese Brüche als Ausdrücke der Farben in den Sinn gekommen sind, als bloß uns beiden, mir und Herrn Rosas? Denn daß er sie ganz ebenso aufgestellt haben würde, auch wenn ich es nicht zufällig 14 Jahre früher „bereits“ gethan hätte und ihm dadurch nur unnötigerweise zuvorgekommen wäre, besagen seine obigen

Worte, aus denen man sieht, daß es dabei nur auf das „Wollen" ankommt. Nun aber liegt gerade in jenen Zahlenbrüchen das Geheimnis der Farben, über deren Wesen und Verschiedenheit voneinander man den wahren Aufschluß ganz allein durch jene Zahlenbrüche erhält. — Aber ich wollte froh sein, wenn das Plagiat die größte Unredlichkeit wäre, welche die deutsche Litteratur befleckt; es gibt deren viel mehr, viel tiefer eingreifende und verderblichere, zu welchen das Plagiat sich verhält wie ein wenig pickpocketing zu Kapitalverbrechen. Jenen niedrigen, schnöden Geist meine ich, vermöge dessen das persönliche Interesse der Leitstern ist, wo es die Wahrheit sein sollte, und unter der Maske der Einsicht die Absicht redet. Achselträgerei und Augendienerei sind an der Tagesordnung, Tartüffiaden werden ohne Schminke aufgeführt, ja Kapuzinaden ertönen von der den Wissenschaften geweihten Stätte: das ehrwürdige Wort Aufklärung ist eine Art Schimpfwort geworden, die größten Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume, werden verunglimpft, diese Heroen, diese Zierden und Wohlthäter der Menschheit, deren über beide Hemisphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obskuranten auftreten, solche ihre erbitterten Feinde sind — und Ursache dazu haben. Litterarische Faktionen und Brüderschaften auf Tadel und Lob werden geschlossen, und nun wird das Schlechte gepriesen und ausposaunt, das Gute verunglimpft, oder auch, wie Goethe sagt, „durch ein unverbrüchliches Schweigen sekretiert, in welcher Art von Inquisitionscensur es die Deutschen weit gebracht haben" (Tag- und Jahreshefte, J. 1821). Die Motive und Rücksichten aber, aus denen das alles geschieht, sind zu niedriger Art, als daß ich mit ihrer Aufzählung mich befassen möchte. Welch ein weiter Abstand ist doch zwischen der von unabhängigen Gentlemen, der Sache wegen geschriebenen Edinburgh' Review, welche ihr edles, dem Publius Syrus entnommenes Motto: Judex damnatur, cum nocens absolvitur, mit Ehren trägt*), und den absichtsvollen, rücksichtsvollen, verzagten, unredlichen deutschen Litteraturzeitungen, die, großen-

*) Dies ist 1836 geschrieben, seit welcher Zeit die Edinburgh' Review gesunken und nicht mehr ist was sie war: sogar auf bloßen Pöbel berechnete Pfäfferei ist mir darin vorgekommen. Zusatz zur 3. Auflage.

teils von Söldlingen des Geldes wegen fabriziert, zum Motto haben sollten: accedas socius, laudes, lauderis ut absens. — Jetzt, nach 21 Jahren, verstehe ich was Goethe mir 1814 sagte, in Berka, wo ich ihn beim Buch der Stael De l'Allemagne gefunden hatte und nun im Gespräch darüber äußerte, sie mache eine übertriebene Schilderung von der Ehrlichkeit der Deutschen, wodurch Ausländer irregeleitet werden könnten. Er lachte und sagte: „Ja freilich, die werden den Koffer nicht anketten, und da wird er abgeschnitten werden." Dann aber setzte er ernst hinzu: „Aber wenn man die Unredlichkeit der Deutschen in ihrer ganzen Größe kennen lernen will, muß man sich mit der deutschen Litteratur bekannt machen." — Wohl! Allein unter allen Unredlichkeiten der deutschen Litteratur ist die empörendeste die Zeitdienerei vorgeblicher Philosophen, wirklicher Obskuranten. Zeitdienerei: das Wort, wenn ich es gleich dem Englischen nachbilde, bedarf keiner Erklärung, und die Sache keines Beweises: denn wer die Stirn hätte, sie abzuleugnen, würde einen starken Beleg zu meinem gegenwärtigen Thema geben. Kant hat gelehrt, daß man den Menschen nur als Zweck, nie als Mittel behandeln soll: daß die Philosophie nur als Zweck, nie als Mittel gehandhabt werden soll, glaubte er nicht erst sagen zu müssen. Zeitdienerei läßt sich zur Not in jedem Kleide entschuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philosophenmantel: denn wer diesen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihren Dienst gilt, jede andere Rücksicht, auf was immer es auch sei, schmählicher Verrat. Darum ist Sokrates dem Schierling und Bruno dem Scheiterhaufen nicht ausgewichen. Jene aber kann man mit einem Stück Brot seitabwärts locken. Ob sie so kurzsichtig sind, daß sie nicht dort, schon ganz in der Nähe, die Nachwelt sehn, bei der die Geschichte der Philosophie sitzt und unerbittlich, mit ehernem Griffel und fester Hand, in ihr unvergängliches Buch zwei bittere Zeilen der Verdammung schreibt? oder ficht sie das nicht an? — freilich wohl, après moi le déluge läßt sich zur Not sagen; jedoch après moi le mépris will nicht über die Lippen. Ich glaube daher, daß sie zu jener Richterin sprechen werden: „Ach, liebe Nachwelt und Geschichte der Philosophie, ihr seid im Irrtum, wenn ihr es mit uns ernstlich nehmt: wir sind ja gar nicht Philosophen, bewahre der Himmel! nein, bloße Philosophiepro-

fessoren, bloße Staatsdiener, bloße Spaßphilosophen! es ist, wie wenn ihr die in Pappe geharnischten Theaterritter ins wirkliche Turnier schleppen wolltet." Da wird wohl die Richterin ein Einsehen haben, alle jene Namen durchstreichen und ihnen das beneficium perpetui silentii angedeihen lassen.

Von dieser Abschweifung, zu der mich, vor 18 Jahren, der Anblick der Zeitdienerei und des Tartüffianismus, die doch noch nicht so blühten wie heute, hingerissen hatte, kehre ich zurück zu dem durch Herrn Brandis, wenn auch nicht selbsterkannten, doch bestätigten Teil meiner Lehre, um einige Erläuterungen zu demselben beizubringen, an welche ich sodann noch einige andere demselben von seiten der Physiologie gewordene Bestätigungen knüpfen werde.

Die drei von Kant in der transcendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisierten und demzufolge in der theoretischen Philosophie beseitigten Annahmen haben, bis zu der durch diesen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgestaltung der Philosophie, der tiefern Einsicht in die Natur sich jederzeit hinderlich erwiesen. Für den Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung war ein solches Hindernis die sogenannte Vernunftidee der Seele, dieses metaphysischen Wesens, in dessen absoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich eins, verbunden und verschmolzen waren. Solange sie bestand, konnte keine philosophische Physiologie zu stande kommen; um so weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein passive Materie, als Stoff des Leibes, notwendig gesetzt werden mußte*). Jene Vernunftidee der Seele also war schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Physiologe Georg Ernst Stahl die Wahrheit verfehlen mußte, welcher er ganz nahe gekommen war und sie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima rationalis, den nackten, noch erkenntnislosen Willen, der allein metaphysisch ist, hätte setzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunftidee konnte er nichts anderes lehren, als daß jene einfache, vernünftige Seele es sei, welche den Körper sich baue und alle inneren, organischen Funktionen desselben lenke und vollzöge, dabei aber doch, obschon Erkennen die Grundbestimmung

*) als ein an sich selbst bestehendes Wesen, ein Ding an sich.
Zusatz zur 3. Auflage.

und gleichsam die Substanz ihres Wesens sei, nichts von dem allen wisse und erführe. Darin lag etwas Absurdes, welches die Lehre schlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Sensibilität, die zwar rein empirisch aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae sind, bei denen die Erklärung zu Ende ist. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeschrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gast im Hause des Leibes*). — „Die Wahrheit steckt tief im Brunnen," — hat Demokritos gesagt, und die Jahrtausende haben es seufzend wiederholt: aber es ist kein Wunder; wenn man, sobald sie heraus will, ihr auf die Finger schlägt.

Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntnis, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntnis, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Funktion derselben angesehen haben. Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange unteilbar gewesenen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Bestandteile, ist für die Philosophie das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist; wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprinzip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikal der Seele, und dieses ist der W i l l e. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt: sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre, ist das posterius des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunktion, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt. Denn der Wille ist dasjenige Wesen an sich, welches erst in der Vorstellung (jener bloßen Gehirnfunktion) sich als ein solcher organischer Leib darstellt: nur vermöge der Formen der Erkenntnis (oder Gehirnfunktion), also nur in der Vorstellung, ist der Leib eines jeden ihm als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Orga-

*) woselbst sie das Oberstübchen bewohnt. Zusatz zur 3. Auflage.

nisches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbstbewußtsein. Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im ganzen: daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, ebensogut wie in seinen äußern Aktionen, der Wille das agens. Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntnis) als Produkt seines Physischen nach; und das hat, wie kein andrer, Cabanis geleistet: aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung, eines Geistigen (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existiert. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus; wie ich unter der folgenden Rubrik nachweise. Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntnis, als bloße Funktion eines Teils dieses Leibes. Dieser Teil selbst ist das objektivierte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Erkenntnis bedarf. Diese Funktion nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Objekt ist, ja, die Materie überhaupt, als welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objektive Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtsein sie dasteht, ist, wohlerwogen, etwas schlechthin Undenkbares. Die Erkenntnis und die Materie (Subjekt und Objekt) sind also nur relativ für einander da und machen die Erscheinung aus. Mithin steht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache so, wie sie noch nie gestanden hat.

Wenn er nach außen schlägt, nach außen wirkt, auf einen erkannten Gegenstand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntnis hindurchgegangen ist, — da erkennen alle als das hier Thätige den Willen, und da erhält er seinen Namen. Allein er ist es nicht weniger, welcher in den, jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen, innern Prozessen, die das organische Leben und sein Substrat schaffen und erhalten, thätig ist, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung sind sein Werk. Aber eben weil

man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum, von dem er ausgeht, verlassend, sich auf die Außenwelt, welche nunmehr gerade zu diesem Behuf sich als Anschauung darstellt, richtet, hat man die Erkenntnis für seine wesentliche Bedingung, sein alleiniges Element, ja sogar für den Stoff, aus welchem er bestehe, gehalten und damit das größte ὑστερον προτερον begangen, welches je gewesen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille von Willkür zu unterscheiden wissen und einsehn, daß jener ohne diese bestehn kann; was freilich meine ganze Philosophie voraussetzt. Willkür heißt der Wille da, wo ihn Erkenntnis beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind: dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von außen, welche den Akt verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. Das Motiv kann definiert werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein Bild im Gehirn entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt. Bei der Menschenspezies nun aber kann ein Begriff, der sich aus frühern Bildern dieser Art, durch Fallenlassen ihrer Unterschiede, abgesetzt hat, folglich nicht mehr anschaulich ist, sondern bloß durch Worte bezeichnet und fixiert wird, die Stelle jenes Bildes vertreten. Weil demnach die Einwirkung der Motive überhaupt nicht an den Kontakt gebunden ist, können sie ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegeneinander messen, d. h. gestatten eine gewisse Wahl: diese ist beim Tiere auf den engen Gesichtskreis des ihm anschaulich Vorliegenden beschränkt; beim Menschen hingegen hat sie den weiten Umkreis des für ihn Denkbaren, also seiner Begriffe, zum Spielraum. Demnach bezeichnet man als willkürlich die Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganischen Körper, auf Ursachen, im engsten Sinne des Worts, erfolgen, auch nicht auf bloße Reize, wie die der Pflanzen, sondern auf Motive*). Diese aber setzen Erkenntnis voraus, als welche das Medium der Motive ist, durch welches hindurch die Kausalität sich hier bethätigt, ihrer ganzen sonstigen Notwendigkeit jedoch unbeschadet. Physiologisch läßt der Unterschied zwischen Reiz und Motiv sich auch so bezeichnen: der Reiz

*) Den Unterschied zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv habe ich ausführlich dargelegt in den „Beiden Grundproblemen der Ethik“, Ueber die Freiheit des Willens III, der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge.

ruft die Reaktion **unmittelbar** hervor, indem diese ausgeht von demselben Teil, auf welchen der Reiz gewirkt hat: das Motiv hingegen ist ein Reiz, welcher den Umweg durch das Gehirn machen muß, woselbst, bei Einwirkung desselben, zunächst ein Bild entsteht und dieses allererst die erfolgende Reaktion hervorruft, welche jetzt Willensakt und willkürlich genannt wird. Der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeußerung des Willens; ob nämlich diese am Leitfaden der eigentlichen Ursachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntnis hindurchgegangenen Ursachen, geschieht. Im menschlichen Bewußtsein, welches vom tierischen sich dadurch unterscheidet, daß es nicht bloß anschauliche Vorstellungen, sondern auch abstrakte Begriffe enthält, welche, vom Zeitunterschied unabhängig, zugleich und nebeneinander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich geworden ist, tritt Willkür im engsten Sinne des Wortes ein, die ich Wahlentscheidung genannt habe, welche jedoch nur darin besteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter **mächtigste** Motiv die andern überwindet und die That bestimmt, wie Stoß vom stärkern Gegenstoß überwältigt wird; wobei also der Erfolg immer noch mit eben der Notwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des gestoßenen Steins. Hierüber sind alle große Denker aller Zeiten einig und entschieden, ebenso gewiß, als der große Haufe es nie einsehn wird, nie die große Wahrheit fassen wird, daß das Werk unsrer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, sondern in unserm Dasein und Wesen selbst zu suchen ist. Ich habe sie auf das deutlichste dargelegt in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens. Demnach ist das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterscheidendes Merkmal der vom **Willen** ausgehenden Bewegungen, durchaus unzulässig; denn es ist eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen.

Sobald man also dahin gelangt ist, Wille von Willkür zu unterscheiden und letztere als eine besondere Gattung, oder Erscheinungsart, des ersteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnislosen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unseres Leibes, auch die bloß vegetativen und organischen, vom

Willen ausgehn, besagt also keineswegs, daß sie willkürlich sind: denn das würde heißen, daß sie von Motiven veranlaßt würden: Motive aber sind Vorstellungen und deren Sitz ist das Gehirn: nur die Teile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden: und diese Bewegung allein heißt willkürlich. Die der innern Oekonomie des Organismus hingegen wird durch Reize gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des tierischen Organismus, wie sie ein äußeres Sensorium, zur Auffassung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieselbe, nötig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das sympathische Nervensystem, erforderte, um ebenso die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigieren. Ersteres kann dem Ministerio des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden: der Wille aber bleibt der Selbstherrscher, der überall gegenwärtig ist.

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel gesetzt, daß nicht bloß die von Bewußtsein begleiteten äußeren Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprozesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervensystems stehn, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direkt mit jenem, hauptsächlich nach außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems kommunizieren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive; welche also Eindrücke des Innern empfangen und darauf angemessen reagieren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems, hinsichtlich auf welche schon van Helmont sagte, daß jedes Organ gleichsam sein eigenes Ich habe. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Teile erklärlich, bei Insekten, Reptilien und andern niedrig stehenden Tieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Teile hat; imgleichen,

daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch wochen-, ja, monatelang leben. Wissen wir nun aus der sichersten Erfahrung, daß in den von Bewußtsein begleiteten und vom Hauptcentro des Nervensystems gelenkten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarsten Bewußtsein und auf ganz andere Art, als die Außenwelt, bekannte Wille ist; so können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervensystem ausgehenden, aber unter der Leitung seiner untergeordneten Centra stehenden Aktionen, welche den Lebensprozeß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens sind; zumal da uns die Ursache, weshalb sie nicht, wie jene, von Bewußtsein begleitet sind, vollkommen bekannt ist: daß nämlich das Bewußtsein seinen Sitz im Gehirn hat und daher auf solche Teile beschränkt ist, deren Nerven zum Gehirn gehen, und auch bei diesen wegfällt, wenn sie durchschnitten werden: hiedurch ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verschiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen; zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies alles ist so einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von diesem Standpunkt aus, es fast als absurd erscheint, den Leib zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man seine Aktionen aus zwei grundverschiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Gesichts- und Bauchmuskeln dem Willen zuschreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die peristaltische Bewegung der Gedärme, das Saugen der Darmzotten und der Drüsen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Prinzip, das man durch Namen, wie Vitalität, Archäus, spiritus animales, Lebenskraft, Bildungstrieb, die sämtlich so viel sagen als x, bezeichnet*).

---

*) Besonders ist bei Sekretionen eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich Willkür der sie vollziehenden Organe nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt sein muß und vermöge welcher aus demselben Blute jedes Sekretionsorgan bloß das ihm angemessene Sekret und nichts anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, ebenso die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma u. s. w.

Merkwürdig und lehrreich ist es zu sehn, wie der vortreffliche **Treviranus**, in seinem Buche, „Die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens“ Bd. 1, S. 178—185, sich abmüht, bei den untersten Tieren, Infusorien und Zoophyten, herauszubringen, welche ihrer Bewegungen willkürlich, und welche, wie er es nennt, automatisch oder physisch, — d. h. bloß vital — seien; wobei ihm die Voraussetzung zum Grunde liegt, er habe es mit zwei ursprünglich verschiedenen Quellen der Bewegung zu thun; während, in Wahrheit, die einen, wie die andern, vom Willen ausgehn, und der ganze Unterschied darin besteht, ob sie durch Reiz oder durch Motiv veranlaßt, d. h. durch ein Gehirn vermittelt werden, oder nicht; welcher Reiz dann wieder ein bloß innerer, oder ein äußerer sein kann. Bei mehreren, schon höher stehenden Tieren — Krustaceen und sogar Fischen — findet er die willkürlichen und die vitalen Bewegungen ganz in **eins** zusammenfallend, z. B. die der Ortsveränderung mit der Respiration: ein deutlicher Beweis der Identität ihres Wesens und Ursprungs. — Er sagt, S. 188: „In der Familie der Aktinien, Asterien, Seeigel und Holothurien (Echinodermata pedata Cuv.) ist es augenscheinlich, wie die Bewegung der Säfte von dem Willen derselben abhängt und ein Mittel zur örtlichen Bewegung ist.“ — S. 288 heißt es: „Der Schlund der Säugetiere hat an seinem obern Ende den Schlundkopf, der durch Muskeln, die in ihrer Bildung mit den willkürlichen übereinkommen, ohne doch unter der Herrschaft des Willens zu stehn, hervorgestreckt und zurückgezogen wird.“ — Man sieht hier, wie die Grenzen der vom Willen ausgehenden und der ihm angenommenermaßen fremden Bewegungen ineinander laufen. — Ibid. S. 293: „So gehn in den Magenkammern der Wiederkäuer Bewegungen vor, die ganz den Schein der Willkür haben. Sie stehn jedoch nicht bloß mit dem Wiederkauen in beständiger Verbindung. Auch der einfache Magen des Menschen und vieler Tiere gestattet nur dem Verdaulichen den Durchgang durch seine innere Oeffnung und wirft das Unverdauliche durch Erbrechen wieder aus.“

Auch gibt es noch besondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkürlichen) ebensowohl als die

---

Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf derselben Wiese weidend und jedes nur das **seinem** Appetit entsprechende Kraut abrupfend. Zusatz zur 3. Auflage.

auf Motive (die willkürlichen) vom Willen ausgehn: dahin gehören die Fälle, wo dieselbe Bewegung bald auf Reiz, bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille: sie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts; auf Motiv, so oft wir einen sehr nahen und kleinen Gegenstand genau zu betrachten uns anstrengen; weil Verengerung der Pupille das deutliche Sehn in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte gestochenes Loch sehn; und umgekehrt erweitern wir die Pupille, wenn wir in die Ferne sehn. Die gleiche Bewegung desselben Organs wird doch nicht abwechselnd aus zwei grundverschiedenen Quellen entspringen. — E. H. Weber, in seinem Programm additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis. Lips. 1823, erzählt, er habe an sich selber das Vermögen entdeckt, die Pupille des einen, auf einen und denselben Gegenstand gerichteten Auges, während das andere geschlossen sei, durch bloße Willkür so erweitern und verengern zu können, daß ihm der Gegenstand bald deutlich, bald undeutlich erscheine. — Auch Joh. Müller, Handb. d. Physiol. S. 764, sucht zu beweisen, daß der Wille auf die Pupille wirkt.

Ferner wird die Einsicht, daß die ohne Bewußtsein vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innersten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung bestätigt, daß selbst die anerkannt willkürliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Resultat einer Menge ihr vorhergängiger Veränderungen im Innern dieses Gliedes ist, die ebensowenig als jene organischen Funktionen ins Bewußtsein kommen und doch offenbar das sind, was zunächst durch den Willen aktuiert wird und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unserm Bewußtsein so fremd bleibt, daß die Physiologen es durch Hypothesen zu finden suchen, derart wie diese, daß Sehne und Muskelfaser zusammengezogen werden durch eine Veränderung im Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederschlag des in demselben enthaltenen Blutdunstes zu Blutwasser bewirkt wird, diese aber durch Einwirkung des Nerven, und diese — durch den Willen. Die zunächst vom Willen ausgehende Veränderung kommt also auch hier nicht ins Bewußtsein, sondern bloß ihr entferntes Resultat, und selbst dieses eigentlich nur durch die räumliche Anschauung des Gehirns, in welcher es sich zusamt dem ganzen Leibe darstellt. Daß nun aber hie-

bei, in jener aufsteigenden Kausalreihe, das letzte Glied der Wille sei, würden die Physiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen Forschungen und Hypothesen erreicht haben; sondern es ist ihnen ganz anderweitig bekannt: das Wort des Rätsels wird ihnen von außerhalb der Untersuchung zugeflüstert, durch den glücklichen Umstand, daß der Forscher hier zugleich selbst der zu erforschende Gegenstand ist und dadurch das Geheimnis des innern Hergangs diesmal erfährt; außerdem seine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erscheinung, stehn bleiben müßte vor einer unerforschlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen dieselbe innere Relation hätten, wie zu unserem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens, und aller Eigenschaften jedes Körpers, zuletzt ebenso zurücklaufen auf einen sich darin manifestierenden Willen. Denn der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern nur in unserm Verhältnis zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Physischen zu Ende läuft, stößt sie auf ein Metaphysisches, und überall wo dieses einer unmittelbaren Erkenntnis offen steht, wird sich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkürlich bewegten Teile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrscht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenschaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenschaften: das beschleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröten bei der Beschämung, Erblassen beim Schreck, auch bei verhehltem Zorn, Weinen bei der Betrübnis*), erschwertes Atmen und beschleunigte Darmthätigkeit bei großer Angst, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit, Uebelkeit beim Anblick ekelhafter Dinge, starkbeschleunigter Blutumlauf und sogar veränderte Qualität der Galle durch den Zorn, und des Speichels durch heftige Wut: Letzteres in dem Grade, daß ein aufs äußerste erzürnter Hund durch seinen Biß Hydrophobie erteilen kann, ohne selbst mit der Hundswut behaftet zu sein, oder es von dem an zu werden; welches auch von Katzen und sogar von erzürnten Hähnen behauptet wird. Ferner untergräbt anhaltender Gram den Organismus im tiefsten, und kann Schreck, wie auch plötzliche Freude, tödlich wirken. Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Verände-

*) Erektion bei wollüstigen Vorstellungen. Zusatz zur 3. Auflage.

rungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel lassen, seien sie auch noch so groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf diesen, daß zu angestrengte und zu anhaltende Thätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, allmählich erschöpft und endlich den Organismus untergräbt; welches abermals bestätigt, daß das Erkennen sekundärer Natur und bloß die organische Funktion einesteils, ein Produkt des Lebens ist, nicht aber den innern Kern unsers Wesens ausmacht, nicht Ding an sich ist, nicht metaphysisch, unkörperlich, ewig, wie der Wille: dieser ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet sich nicht durch Uebung, ist im Kinde was er im Greise ist, stets einer und derselbe, und sein Charakter in jedem unveränderlich. Imgleichen ist er, als das Wesentliche, auch das Konstante, und daher im Tiere wie in uns vorhanden: denn er hängt nicht, wie der Intellekt, von der Vollkommenheit der Organisation ab, sondern ist, dem Wesentlichen nach, in allen Tieren dasselbe, uns so intim Bekannte. Demnach hat das Tier sämtliche Affekten des Menschen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Liebe, Haß, Sehnsucht, Neid u. s. w.: die große Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts. Doch führt uns dies zu weit ab; daher ich hier auf Kap. 19 sub 2 des zweiten Buches der Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorst.“ verweise.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das ursprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus eben der Wille ist, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach außen gerichteten Erkenntnis bedarf, in diesem Durchgang durch das Bewußtsein, sich als Wille zu erkennen gibt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Physiologen, auf dem bloß empirischen Wege ihres Forschens, diese Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt haben. Meckel, in seinem Archiv für die Physiologie (Bd. 5, S. 195—198) gelangt ganz empirisch und völlig unbefangen zu dem Resultat, daß das vegetative Leben, die Entstehung des Embryo, die Assimilation der Nahrung, das Pflanzenleben, wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten sein möchten, ja daß sogar das Streben des Magneten so einen Anschein gebe. „Die Annahme,“ sagt er, „eines gewissen freien Willens bei jeder Lebens-

bewegung ließe sich vielleicht rechtfertigen." — „Die Pflanze scheint freiwillig nach dem Lichte zu gehen", u. s. f. — Der Band ist von 1819, wo mein Werk erst kürzlich erschienen war, und es ist wenigstens ungewiß, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur bekannt gewesen sei; daher ich auch diese Aeußerungen zu den unbefangenen empirischen Bestätigungen meiner Lehre rechne. — Auch Burdach, in seiner großen Physiologie, Bd. 1, § 259, S. 388, gelangt ganz empirisch zu dem Resultat, daß „die Selbstliebe eine allen Dingen ohne Unterschied zukommende Kraft sei": er weist sie nach, zunächst in Tieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Körpern. Was ist aber Selbstliebe anderes, als Wille sein Dasein zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entschiedener bestätigende Stelle desselben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Prinzip des Lebens anfängt, sich auch im weitern Kreise der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräsentanten Eingang findet, sehe ich mit besonderm Vergnügen aus den Thesen, welche Herr Dr. v. Sigriz bei seiner Promotion zu München im August 1835 verteidigt hat und welche so anheben: 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

Endlich ist noch eine sehr merkwürdige und unerwartete Bestätigung dieses Teiles meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrooke aus der uralten hindostanischen Philosophie mitgeteilt hat. In der Darstellung der philosophischen Schulen der Hindu, welche er im ersten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain, 1824, gibt, führt er, S. 110, folgendes als Lehre der Nyagaschule an*): „Wille (volition, Yatna), Willensanstrengung oder -äußerung, ist eine Selbstbestimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. Wunsch ist ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterscheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanstrengung: die, welche aus dem Wunsch entspringt, der das Angenehme sucht; und die, welche aus dem Abscheu entspringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche sich der Empfindung und

*) Ueberall wo ich Stellen aus Büchern in lebenden Sprachen anführe, übersetze ich sie, citiere jedoch nach dem Original, füge dieses selbst aber nur da hinzu, wo meine Uebersetzung irgend einem Verdacht ausgesetzt sein könnte.

Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie mit den willkürlichen Handlungen geschlossen wird, begreift die animalischen Funktionen, welche die unsichtbare Lebenskraft zur Ursache haben.“ (Another species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar ist „animalische Funktionen“ hier nicht im physiologischen, sondern im populären Sinne des Worts zu verstehen: also wird hier unstreitig das organische Leben aus dem Willen abgeleitet. — Eine ähnliche Angabe Colebrookes findet sich in seiner Berichterstattung über die Veden (Asiatic researches Vol. 8, p. 426), wo es heißt: „Asu ist unbewußtes Wollen, welches einen zur Erhaltung des Lebens notwendigen Akt bewirkt wie das Atmen u. s. w.“ (Asu is unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of life, as breathing etc.)

Meine Zurückführung der Lebenskraft auf Willen steht übrigens der alten Einteilung ihrer Funktionen in Reproduktionskraft, Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung und gibt zu interessanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektiviert im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuten wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier); wiewohl diese Vermutung nicht immer ganz bestätigt wird. — Die Irritabilität, objektiviert in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Tieres, und ist das Tierische im Menschen. Wenn sie in diesem überwiegend vorherrscht, pflegt sich Behendigkeit, Stärke und Tapferkeit zu finden, also Tauglichkeit zu körperlichen Anstrengungen und zum Kriege (Spartaner). Fast alle warmblütigen Tiere und sogar die Insekten übertreffen an Irritabilität den Menschen bei weitem. Das Tier wird sich seines Daseins am lebhaftesten in der Irritabilität bewußt: daher es in den Aeußerungen derselben exultiert. Von dieser Exultation zeigt sich beim Menschen noch eine Spur als Tanz. — Die Sensibilität, objektiviert im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen, und das ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Tier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. Ueberwiegend vorherrschend gibt sie

Genie (Athener). Demnach ist der Mensch von Genie in höherem Grade Mensch. Hieraus ist es erklärlich, daß einige Genies die übrigen Menschen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen haben anerkennen wollen: denn sie fanden in ihnen nicht ihresgleichen und gerieten in den natürlichen Irrtum, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen"; — und Gracian im Kritikon, vielleicht der größten und schönsten Allegorie, die je geschrieben worden, sagt: „aber das Wunderlichste war, daß sie im ganzen Lande, selbst in den volkreichsten Städten, keinen Menschen antrafen; sondern alles war bevölkert von Löwen, Tigern, Leoparden, Wölfen, Füchsen, Affen, Ochsen, Eseln, Schweinen, — nirgends einen Menschen! Erst spät brachten sie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menschen, um sich zu bergen und nicht anzusehn wie es hergeht, sich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Tiere hätte sein sollen" (aus Crisi 5 und 6 der ersten Abteilung zusammengezogen). In der That beruht auf demselben Grunde der allen Genies eigene Hang zur Einsamkeit, als zu welcher sowohl ihre Verschiedenheit von den übrigen sie treibt, wie ihr innerer Reichtum sie ausstattet: denn von Menschen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs: die gewöhnlichen müssen beisammen sein und in Masse wirken.

Zu den drei physiologischen Grundkräften stimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenschaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenschaftlichkeit, der Irritabilität; — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibilität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna sei das Los der Tiere, Rajas-Guna der Menschen, und Sattwa-Guna der Götter; so ist dies mehr mythologisch, als physiologisch geredet.

Den unter dieser Rubrik betrachteten Gegenstand behandelt ebenfalls das 20. Kapitel des 2. Buches der Ergänzungen zur „Welt als Wille und Vorstellung", überschrieben „Objektivation des Willens im tierischen Organismus"; welches ich daher als Ergänzung des hier Gegebenen

nachzulesen empfehle. In den Parergis gehört § 94 des 2. Teiles hieher.

Noch sei hier bemerkt, daß die oben S. 14 und 15 aus meiner Schrift über die Farben citierten Stellen sich auf die erste Auflage derselben beziehen, nächstens aber eine zweite erscheinen und andere Seitenzahlen haben wird.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an sich", oder das letzte Substrat jeder Erscheinung, der Wille sei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch in allen innern unbewußten Funktionen des Organismus der Wille das Agens sei; sondern ebenfalls, daß dieser organische Leib selbst nichts anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnisform des Raums angeschaute Wille selbst. Demnach hatte ich gesagt, daß, wie jeder einzelne momentane Willensakt sofort, unmittelbar und unausbleiblich sich in der äußern Anschauung des Leibes als eine Aktion desselben darstellt; so müsse auch das Gesamtwollen jedes Tieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben, die seine Organisation ihm darbietet, müsse die allergenaueste Uebereinstimmung sein. Oder kurz: der Gesamtcharakter seines Wollens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in eben dem Verhältnisse stehn, wie der einzelne Willensakt zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieses haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Physiologen, ihrerseits und unabhängig von meiner Lehre, als Thatsache erkannt und demnach a posteriori bestätigt: ihre Aussprüche darüber legen auch hier das Zeugnis der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke: „Ueber die Skelette der Raubtiere" von Pander und d'Alton, 1822, heißt es S. 7: „Wie das Charakteristische der Knochenbildung aus dem Charakter der Tiere entspringt; so entwickelt sich

dieser dagegen aus den Neigungen und Begierden derselben. — — Diese Neigungen und Begierden der Tiere, die in ihrer ganzen Organisation so lebendig ausgesprochen sind und wovon die Organisation nur als das Vermittelnde erscheint, können nicht aus besondern Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten ist.“ — Durch diese letzte Wendung besagt der Verfasser eigentlich, daß er, wie jeder Naturforscher, hier zu dem Punkte gelangt ist, wo er stehn bleiben muß, weil er auf das Metaphysische stößt, daß jedoch an diesem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur sich seinem Forschen entzieht, Neigungen und Begierden, d. h. Wille war. „Das Tier ist so, weil es so will,“ wäre der kurze Ausdruck für sein letztes Resultat.

Nicht minder ausdrücklich ist das Zeugnis, welches der gelehrte und denkende Burdach für meine Wahrheit ablegt in seiner großen Physiologie, Bd. 2, § 474, wo er vom letzten Grunde der Entstehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verschweigen, daß der sonst so vortreffliche Mann gerade hier, zur schwachen Stunde und der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phrasen aus jener völlig wertlosen, gewaltsam aufgedrungenen Pseudo-Philosophie anbringt, über den „Gedanken“, der das Ursprüngliche (er ist gerade das Allerletzte und Bedingteste), jedoch „keine Vorstellung“ (also ein hölzernes Eisen) sei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß seines eigenen bessern Selbst, spricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „Das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in sich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt sich zur Lunge, weil der organische Leib mit den elementaren Weltstoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßsystem sprossen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben sich vervielfältigen will. — Dieser meiner Lehre so ganz gemäße Ausspruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Mahabharata, die man, von diesem Gesichtspunkt aus, wirklich für einen mythischen Ausdruck derselben Wahrheit zu halten schwerlich umhin kann. Sie steht im dritten Gesange der Episode Sundas und Upasundas in Bopps „Ardschunas Reise zu Indras Himmel, nebst andern Episoden des Mahab-

harata", 1824. Da hat Brahma die Tilottama, das schönste aller Weiber, geschaffen, und sie umgeht die Versammlung der Götter: Schiwa hat solche Begierde sie anzuschauen, daß, wie sie successive den Kreis umwandelt, ihm vier Gesichter, nach Maßgabe ihres Standpunkts, also nach den vier Weltgegenden hin, entstehn. Vielleicht beziehn sich hierauf die Darstellungen Schiwas mit fünf Köpfen, als Pansch Mukhti Schiwa. Auf gleiche Weise entstehn, bei derselben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe*). — In Wahrheit ist jedes Organ anzusehn als der Ausdruck einer universalen, d. h. ein für allemal gemachten Willensäußerung, einer fixierten Sehnsucht, eines Willensaktes, nicht des Individuums, sondern der Spezies. Jede Tiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Tieren und ohne je den Boden zu betreten; dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (Platonischen Idee) des Faultiers. Gehn kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hilflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemoster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas prosaischer und methodischer betrachten.

Die augenfällige, bis ins Einzelne herab sich erstreckende Angemessenheit jedes Tieres zu seiner Lebensart, zu den äußern Mitteln seiner Erhaltung, und die überschwengliche Kunstvollkommenheit seiner Organisation ist der reichste Stoff teleologischer Betrachtungen, denen der menschliche Geist von jeher gern obgelegen hat, und die sodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des physikotheologischen Beweises geworden sind. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Teilen des tierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, sondern

*) Der Matsya Purana läßt die vier Gesichter des Brahma auf dieselbe Weise entstehn, nämlich dadurch, daß er in die Satarupa, seine Tochter, sich verliebend, sie starr ansah, sie aber diesem Blicke, seitwärts tretend, auswich, er jetzt, sich schämend, ihrer Bewegung nicht folgen wollte, worauf ihm nun aber ein Gesicht nach jener Seite wuchs, sie dann abermals dasselbe that und so fort, bis er vier Gesichter hatte. (Asiat. researches Vol. 6, p. 473.)

Zusatz zur 3. Auflage.

ein Wille thätig gewesen sei, als daß es je hätte im Ernst verkannt werden können. Nun aber konnte man, empirischer Kenntnis und Ansicht gemäß, das Wirken eines Willens sich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen Geleitetes. Denn bis zu mir hielt man, wie schon unter der vorigen Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntnis für schlechthin unzertrennlich, ja, sah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntnis, dieser vermeinten Basis alles Geistigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntnis ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntnis aber, die als solche wesentlich nach außen gerichtet ist, bringt es mit sich, daß ein mittelst derselben thätiger Wille nur nach außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken kann. Deshalb suchte man den Willen, dessen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man diese fand, sondern versetzte ihn nach außen und machte das Tier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntnis geleiteten Willens, welche Erkenntnis alsdann eine sehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff gewesen sein und dieser der Existenz des Tieres vorhergegangen und mitsamt dem Willen, dessen Produkt das Tier ist, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Tier früher in der Vorstellung, als in der Wirklichkeit, oder an sich, existiert. Dies ist die Basis des Gedankenganges, auf welchem der physikotheologische Beweis beruht. Dieser Beweis aber ist nicht ein bloßes Schulsophisma, wie der ontologische: auch trägt er nicht einen unermüdlichen, natürlichen Widersacher in sich selbst, wie der kosmologische einen solchen hat, an demselben Gesetz der Kausalität, dem er sein Dasein verdankt; sondern er ist wirklich für den Gebildeten das, was der keraunologische*) für das Volk**), und er hat eine so große, so mächtige Scheinbarkeit, daß sogar die eminentesten und zugleich unbefangensten Köpfe tief darin verstrickt waren, z. B. Voltaire, der, nach anderweitigen Zweifeln jeder Art, immer darauf zurückkommt, keine Mög-

*) Unter dieser Benennung nämlich möchte ich zu den drei von Kant aufgeführten Beweisen einen vierten fügen, den a terrore, welchen das alte Wort des Petronius primus in orbe Deos fecit timor bezeichnet und als dessen Kritik Humes unvergleichliche Natural history of religion zu betrachten ist. Im Sinne desselben verstanden, möchte wohl auch der von dem Theologen Schleiermacher versuchte Beweis, aus dem Gefühl der Abhängigkeit, seine Wahrheit haben; wenn auch nicht gerade die, welche der Aufsteller desselben sich dachte.

**) Schon Sokrates trägt ihn, beim Xenophon (Mem. I, 4), ausführlich vor.
Zusatz zur 3. Auflage.

lichkeit absieht darüber hinauszugelangen, ja seine Evidenz fast einer mathematischen gleichsetzt. Auch sogar Priestley (Disquis. on matter and spirit, sect. 16, p. 188) erklärt ihn für unwiderleglich. Nur Humes Besonnenheit und Scharfsinn hielt auch hier Stich: dieser echte Vorläufer Kants macht in seinen so lesenswerten Dialogues on natural religion (part. 7, und an andern Stellen) darauf aufmerksam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit sei zwischen den Werken der Natur und denen einer nach Absicht wirkenden Kunst. Desto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienst, sowohl in der Kritik der Urteilskraft, als in der der reinen Vernunft, als wo er, wie den beiden andern, so auch diesem so höchst verfänglichen Beweise den nervus probandi durchschnitten hat. Ein ganz kurzes résumé dieser Kantischen Widerlegung des physikotheologischen Beweises findet man in meinem Hauptwerke, die Welt als Wille u. Vorst. (Bd. 4, S. 140 dieser Ausgabe). Kant hat sich dadurch ein großes Verdienst erworben: denn nichts steht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, wie eine solche Auffassung derselben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. Wenn daher ein Herzog von Bridgewater große Summen als Preise ausgesetzt hat, zum Zweck der Befestigung und Perpetuierung solcher Fundamentalirrtümer; so wollen wir, ohne einen andern Lohn, als den der Wahrheit, in Humes und Kants Fußstapfen tretend, unerschrocken an ihrer Zerstörung arbeiten. Ehrwürdig ist die Wahrheit; nicht was ihr entgegensteht. Kant hat jedoch auch hier sich auf die Negative beschränkt: diese aber thut ihre volle Wirkung immer erst dann, wann sie durch eine richtige Positive ergänzt worden, als welche allein ganze Befriedigung gewährt und schon von selbst den Irrtum verdrängt, gemäß dem Ausspruch des Spinoza: sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Zuvörderst aber sagen wir: die Welt ist nicht mit Hilfe der Erkenntnis, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen; und dann sind wir bemüht, das punctum saliens des Welt-Eies nachzuweisen. So leicht auch der physikotheologische Gedanke, daß ein Intellekt es sein müsse, der die Natur geordnet und gemodelt hat, dem rohen Verstande zusagt, so grundverkehrt ist er dennoch. Denn der Intellekt ist uns allein aus der animalischen Natur bekannt, folglich als ein durchaus sekundäres und untergeordnetes

Prinzip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs: er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseins gewesen sein*). Wohl aber tritt der Wille, als welcher alles erfüllt und in jeglichem sich unmittelbar kundgibt, es dadurch bezeichnend als seine Erscheinung, überall als das Ursprüngliche auf. Daher eben lassen alle teleologischen Thatsachen sich aus dem Willen des Wesens selbst, an dem sie befunden werden, erklären.

Uebrigens läßt der physikotheologische Beweis sich schon durch die empirische Bemerkung entkräften, daß die Werke der tierischen Kunsttriebe, das Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen, der Termitenbau, u. s. w. durchaus beschaffen sind, als wären sie infolge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorsicht und vernünftiger Ueberlegung entstanden, während sie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntnis geleiteten Willens sind: woraus folgt, daß der Schluß von solcher Beschaffenheit auf solche Entstehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht sicher ist. Eine ausführliche Betrachtung der Kunsttriebe liefert das 27. Kapitel des zweiten Buches der Ergänzungen zur Welt als Wille und Vorstellung [Bd. 5 dieser Ausgabe], welches, mit dem ihm vorhergehenden Kapitel über die Teleologie, als die Ergänzung der gesamten unter gegenwärtiger Rubrik uns beschäftigenden Betrachtung zu benutzen ist.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte Angemessenheit der Organisation jedes Tiers zu seiner Lebensweise und den Mitteln sich seine Existenz zu erhalten; so entsteht zunächst die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das erstere das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht, und man meint, das Tier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete, und habe seine vorgefundenen Organe bestens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier stoße, weil er Hörner hat; nicht umgekehrt. Dieser Meinung ist auch Lucrez (welches allemal ein bedenkliches Zeichen für eine Meinung ist):

Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum,

*) Noch kann ein mundus intelligibilis dem mundus sensibilis vorhergehn; da er von diesem allein seinen Stoff erhält. Nicht ein Intellekt hat die Natur hervorgebracht, sondern die Natur den Intellekt. Zusatz zur 3. Auflage.

welches er ausführt, IV, 825—843. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Teile des Organismus eines Tieres sämtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Tier wirklich führt; vielmehr jeder Teil des Tieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange, cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Rätsel sein wird, wenn es keine Termiten kennt. — Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen*). Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern

*) Ich habe (Zooplast. Kab. 1860) einen Kolibri gesehn, dessen Schnabel so lang war, wie der ganze Vogel, inklusive Kopf und Schwanz. Ganz zuverlässig hat dieser Kolibri seine Nahrung aus irgend einer Tiefe, wäre es auch nur ein tiefer Blumenkelch, hervorzuholen (Cuvier, Anat. comp. Vol. IV, p. 374): denn ohne Not hätte er nicht den Aufwand eines solchen Schnabels gemacht und die Beschwerde desselben übernommen. Zusatz zur 3. Auflage.

stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide: dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute, wie die Enten: denn die lex parsimoniae naturae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andrerseits keinem Tiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speziell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Tier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade so ausgefallen ist, wie wenn eine Erkenntnis der Lebensweise und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Tier demgemäß sich sein Rüstzeug ausgewählt hätte, ehe es sich verkörperte; nicht anders, als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, sein gesamtes Rüstzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtasche, Hirschfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will: er schießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchse trägt; sondern er nahm die Büchse und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging: und der Stier stößt nicht, weil er eben Hörner hat; sondern weil er stoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Tieren, während sie noch im Wachstum begriffen sind, die Willensbestrebung, der ein Glied dienen soll, sich äußert, ehe noch das Glied selbst vorhanden ist, und also sein Gebrauch seinem Dasein vorhergeht. So stoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben: der junge Eber haut an den Seiten um sich, während die Hauer, welche der beabsichtigten Wirkung entsprächen, noch fehlen: hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er schon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Also seine Verteidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Dies hat schon Galenus bemerkt (De usu partium anim. I, 1), und vor ihm Lucretius (V, 1032—39). Wir erhalten hiedurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwan aus der Erkenntnis Hervor-

gegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Teile gebraucht, weil eben sie und keine andere da sind; sondern daß das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen; welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt; nicht umgekehrt: und so mit jedem Teil überhaupt. Schon Aristoteles hat dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: δια το θυμον εχειν ὁπλον εχει (quia iram habent, arma habent), De part. animal. IV, 6 — und weiterhin (c. 12) im allgemeinen: Τα δ' οργανα προς το εργον ἡ φυσις ποιει, αλλ' ου το εργον προς τα οργανα (natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accommodat). Das Resultat ist: nach dem Willen jedes Tiers hat sich sein Bau gerichtet.

Diese Wahrheit dringt sich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit solcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich sein Geist durch eine tiefere Philosophie geläutert ist, dadurch zu seltsamen Irrtümern verleitet werden kann. Dies ist nun wirklich einem Zoologen ersten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen de Lamarck, ihm, der durch die Auffindung der so tief gefaßten Einteilung der Tiere in Vertebrata und Nonvertebrata sich ein unsterbliches Verdienst erworben hat. Nämlich in seiner Philosophie zoologique, Vol. I, c. 7 und in seiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. I, introd. S. 180—212, behauptet er im ganzen Ernst und bemüht sich ausführlich darzuthun, daß die Gestalt, die eigentümlichen Waffen und nach außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Tierspezies, keineswegs beim Ursprung dieser schon vorhanden gewesen, sondern erst infolge der Willensbestrebungen des Tieres, welche die Beschaffenheit seiner Lage und Umgebung hervorrief, durch seine eigenen wiederholten Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten, allmählich im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien. So, sagt er, haben schwimmende Vögel und Säugetiere erst dadurch, daß sie beim Schwimmen die Zehen auseinander streckten, allmählich Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen infolge ihres Watens lange Beine und lange Hälse; Hornvieh kriegte erst allmählich Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß,

nur mit dem Kopfe kämpfte, und diese Kampflust erzeugte allmählich Hörner, oder Geweihe: die Schnecke war anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner: aber aus dem Bedürfnis, die ihr vorliegenden Gegenstände zu betasten, entstanden solche allmählich: das ganze Katzengeschlecht erhielt erst mit der Zeit, aus dem Bedürfnis die Beute zu zerfleischen, Krallen, und aus dem Bedürfnis diese beim Gehn zu schonen und zugleich nicht dadurch gehindert zu werden, die Scheide der Krallen und deren Beweglichkeit: die Giraffe, im dürren, graslosen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewiesen, streckte Vorderbeine und Hals so lange, bis sie ihre wunderliche Gestalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und so geht er eine Menge Tierarten durch, sie nach demselben Prinzip entstehn lassend; wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Tierspezies, über solche Bemühungen, ehe sie allmählich im Lauf unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung notwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben sein müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypothese. Diese hier ist jedoch durch eine sehr richtige und tiefe Auffassung der Natur entstanden, ist ein genialer Irrtum, der ihm, trotz aller darin liegenden Absurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforscher an: er sah richtig, daß der Wille des Tiers das Ursprüngliche ist und dessen Organisation bestimmt hat. Das Falsche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last, wo eigentlich noch immer Locke und sein schwacher Nachtreter Condillac herrschen, und deshalb die Körper Dinge an sich sind, die Zeit und der Raum Beschaffenheiten der Dinge an sich, und wohin die große so überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, mithin auch alles in ihnen sich Darstellenden, noch nicht gedrungen ist. Daher konnte de Lamarck seine Konstruktion der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Succession. Aus Deutschland hat Kants tiefe Einwirkung Irrtümer dieser Art, ebenso wie die krasse, absurde Atomistik der Franzosen und die erbaulichen physikotheologischen Betrachtungen der Engländer auf immer verbannt. So wohlthätig und nachhaltig ist die Wirkung eines großen Geistes, selbst auf eine Nation, die ihn verlassen konnte, um Windbeuteln und Charlatanen nachzulaufen. De Lamarck aber konnte nimmer auf den

Gedanken kommen, daß der Wille des Tiers, als Ding an sich, außer der Zeit liegen und in diesem Sinne ursprünglicher sein könne, als das Tier selbst. Er setzt daher zuerst das Tier, ohne entschiedene Organe, aber auch ohne entschiedene Bestrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüstet: diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntnis entstehn seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Korporisation, und zwar mit Hilfe der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den Mut gehabt, es durchzuführen; so hätte er ein Urtier annehmen müssen, welches konsequent ohne alle Gestalt und Organe hätte sein müssen, und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntnis, sich zu den Myriaden von Tiergestalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elefanten umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist dieses Urtier der Wille zum Leben: jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. Allerdings hat jede Tierspezies durch ihren eigenen Willen und nach Maßgabe der Umstände, unter denen sie leben wollte, ihre Gestalt und Organisation bestimmt; jedoch nicht als ein Physisches in der Zeit, sondern als ein Metaphysisches außer der Zeit. Der Wille ist nicht aus der Erkenntnis hervorgegangen und diese, mitsamt dem Tiere, dagewesen, ehe der Wille sich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Sekundäres, ja Tertiäres; sondern der Wille ist das Erste, das Wesen an sich: seine Erscheinung (bloße Vorstellung im erkennenden Intellekt und dessen Formen Raum und Zeit) ist das Tier, ausgerüstet mit allen Organen, die den Willen, unter diesen speziellen Umständen zu leben, darstellen. Zu diesen Organen gehört auch der Intellekt, die Erkenntnis selbst, und ist, wie das übrige, der Lebensweise jedes Tieres genau angemessen; während de Lamarck erst aus ihr den Willen entstehn läßt.

Man betrachte die zahllosen Gestalten der Tiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten bloß das Bild. Die reißenden, auf Kampf und Raub gerichteten Tiere stehn mit furchtbarem Gebiß und Klauen und mit starken Muskeln da: ihr Gesicht dringt in die Ferne; zumal wenn sie, wie Adler und Kondor, aus schwindelnder Höhe ihre Beute zu erspähen haben.

Die furchtsamen, welche ihr Heil nicht im Kampfe, sondern in der Flucht zu suchen, den Willen haben, sind, statt aller Waffen, mit leichten, schnellen Beinen und scharfem Gehör aufgetreten; welches beim furchtsamsten unter ihnen, dem Hasen, sogar die auffallende Verlängerung des äußern Ohres erfordert hat. Dem Aeußern entspricht das Innere: die Fleischfresser haben kurze Gedärme, die Grasfresser lange, zu einem längern Assimilationsprozeß; großer Muskelkraft und Irritabilität sind starke Respiration und rascher Blutumlauf, durch angemessene Organe repräsentiert, als notwendige Bedingungen beigesellt; und ein Widerspruch ist nirgends möglich. Jedes besondere Streben des Willens stellt sich in einer besondern Modifikation der Gestalt dar. Daher bestimmte der Aufenthaltsort der Beute die Gestalt des Verfolgers: hat nun jene sich in schwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; so nimmt der Verfolger die dazu passende Gestalt an, und da ist keine so grotesk, daß nicht der Wille zum Leben, um seinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Samen aus den Schuppen des Tannzapfens hervorzuziehn, kommt der Kreuzschnabel (Loxia curvirostra) mit dieser abnormen Gestalt seines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzusuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälsen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichsten Gestalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameisenbär mit kurzen Beinen, starken Krallen und langer, schmaler, zahnloser, aber mit einer fadenförmigen, klebrigen Zunge versehenen Schnauze. Auf den Fischfang geht der Pelikan, mit monstrosem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fische darein zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu sehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuschlos sei und die Schläfer nicht wecke. Silurus, Gymnotus und Torpedo haben gar einen vollständigen elektrischen Apparat mitgebracht, die Beute zu betäuben, ehe sie solche erreichen können; wie auch zur Wehr gegen ihren Verfolger. Denn wo ein Lebendes atmet, ist gleich ein anderes gekommen, es zu verschlingen*), und ein jedes ist

*) Im Gefühl dieser Wahrheit machte R. Owen, als er die vielen und zum Teil sehr großen, dem Rhinoceros an Größe gleichen fossilen marsupialia Australiens durchmustert hatte, schon 1842 den richtigen Schluß, es müsse auch ein gleich-

durchweg auf die Vernichtung eines andern wie abgesehn und berechnet, sogar bis auf das Speziellste herab. Z. B. die Ichneumonen, unter den Insekten, legen, zum künftigen Futter ihrer Brut, ihre Eier in den Leib gewisser Raupen und ähnlicher Larven, welche sie hiezu mit einem Stachel anbohren. Nun haben die, welche auf frei herumkriechende Larven angewiesen sind, ganz kurze Stacheln, etwan von 1/8 Zoll: hingegen Pimpla manifestator, welche auf Chelostoma maxillosa angewiesen ist, deren Larve tief im alten Holze verborgen liegt, in welches jene nicht gelangen kann, hat einen Stachel von 2 Zoll Länge; und fast ebensolang hat ihn Ichneumon strobillae, die ihre Eier in Larven legt, welche in Tannzapfen leben: damit dringen diese bis zur Larve, stechen sie und legen ein Ei in die Wunde, dessen Produkt nachher diese Larve verzehrt. (Kirby and Spence introduction to Entomology, Vol. I, p. 355.) Ebenso deutlich zeigt sich bei den Verfolgten der Wille, ihrem Feinde zu entgehn, in der defensiven Armatur. Igel und Stachelschweine strecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharnischt vom Kopfe bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich treten Armadille, Schuppentiere, Schildkröten auf, und ebenso im kleinen die ganze Klasse der Krustaceen. Andere haben ihren Schutz nicht im physischen Widerstande, sondern in der Täuschung des Verfolgers gesucht: so hat die Sepia sich mit dem Stoffe zu einer finstern Wolke versehn, die sie im Augenblicke der Gefahr um sich verbreitet; das Faultier gleicht täuschend dem bemoosten Ast, der Laubfrosch dem Blatt, und ebenso unzählige Insekten ihrem Aufenthalt; die Laus der Neger ist schwarz*): unser Floh ist es zwar auch; aber der hat sich auf seine weiten, regellosen Sprünge verlassen, als er zu ihnen den Aufwand eines so beispiellos kräftigen Apparats machte. — Die Anticipation aber, welche bei allen diesen Anstalten stattfindet, können wir uns faßlich machen an der, die sich bei den Kunsttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameisenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem sie zum erstenmal

zeitiges großes Raubtier gegeben haben: dieses hat sich später bestätigt, indem er 1846 einen Teil des fossilen Schädels eines Raubtieres von der Größe des Löwen erhielt, welches er Thylacoleo genannt hat, d. i. beutelter Löwe, da es auch ein marsupiale ist. (S. Owen's lecture at the Government school of mines in dem Artikel „Palaeontology“ in den Times 1860, Mai 19.)

Zusatz zur 3. Auflage.

*) Blumenbach, De hum gen. variet. nat. p. 50. — Sömmering vom Neger, S. 8.

eine Falle stellen. Und ebenso auf der Defensive: das Insekt Bombex, tötet, nach Latreille, mit seinem Stachel die Parnope, obgleich es sie nicht frißt, noch von ihr angegriffen wird; sondern weil diese späterhin ihre Eier in sein Nest legen und dadurch die Entwickelung seiner Eier hemmen wird; was es doch nicht weiß. In solchen Anticipationen bewährt sich wiederum die Idealität der Zeit; welche überhaupt stets hervortritt, sobald der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rücksichten dienen die Kunsttriebe der Tiere und die physiologischen Funktionen sich gegenseitig zur Erläuterung: weil in beiden der Wille ohne Erkenntnis thätig ist.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Tiergestalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art: daher eben haben die Alten den Intellekt das ἡγεμονικον, d. h. den Wegweiser und Führer, genannt. Demzufolge ist der Intellekt allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubtiere brauchten und haben offenbar dessen viel mehr, als die Grasfresser. Der Elefant und gewissermaßen auch das Pferd machen eine Ausnahme: aber der bewunderungswürdige Verstand des Elefanten war nötig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und sehr geringer Prolifikation, er für längere und sichere Erhaltung des Individuums zu sorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigsten, stärksten und behendesten Raubtieren wimmeln. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und spärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer: zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüssel, mit keiner Waffe, als allenfalls seinem Hufe, versehn, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, sich dem Verfolger zu entziehn. Der außerordentliche Verstand der Affen war nötig: teils weil sie, bei einer Lebensdauer, die selbst bei denen mittlerer Größe sich auf funfzig Jahre erstreckt, eine geringe Prolifikation haben, nämlich nur *ein* Junges zur Zeit gebären; zumal aber, weil sie *Hände* haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand vorstehn mußte, und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Verteidigung, mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nötig

macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte, von Hand zu Hand, Ausstellen von Schildwachen u. dgl. m. Hiezu kommt noch, daß dieser Verstand hauptsächlich ihrem jugendlichen Alter eigen ist, als in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt ist: z. B. der junge Pongo, oder Orang-Utang, hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellekt ersetzt, der demgemäß stark gesunken ist. Dasselbe gilt von allen Affen: der Intellekt tritt also hier einstweilen vikarierend für die künftige Muskelkraft ein. Diesen Hergang findet man ausführlich erörtert im Résumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens, 1841, woraus ich die ganze hieher gehörige Stelle bereits beigebracht habe, in den Ergänzungen zum dritten Buche der Welt als Wille und Vorstellung [5. Bd. dieser Ausgabe] am Schluß des 31. Kapitels; weshalb allein ich sie hier nicht wiederhole. — Im allgemeinen erhebt, bei den Säugetieren, die Intelligenz sich stufenweise von den Nagetieren*) zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubtieren, und endlich zu den Quadrumanen: und diesem Ergebnis der äußern Beobachtung entsprechend weist die Anatomie die stufenweise Entwickelung des Gehirns in derselben Ordnung nach. (Nach Flourens und Fr. Cuvier**). — Unter den Reptilien sind die Schlangen, als welche sich sogar abrichten lassen, die klügsten: weil sie Raubtiere sind und, zumal die giftigen, sich langsamer als die übrigen fortpflanzen. — Wie hinsichtlich der physischen Waffe, so finden wir auch hier überall den Willen als das Prius, und sein Rüstzeug, den Intellekt, als das Posterius. Raubtiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben; sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten,

*) Uebrigens scheint die unterste Stelle den Nagetieren mehr aus Rücksichten a priori, als a posteriori gegeben zu sein; weil sie nämlich kleine, oder doch nur äußerst schwache Gehirnfalten haben: auf diese hätte man demnach zu viel Gewicht gelegt. Schafe und Kälber haben sie zahlreich und tief; was aber ist ihr Verstand? Der Biber hingegen unterstützt seinen Kunsttrieb gar sehr durch Intelligenz: selbst Kaninchen zeigen bedeutende Intelligenz; worüber das Nähere zu finden ist in dem schönen Buche von Leroy: Lettres philos. sur l'intelligence des animaux, lettre 3, pag. 49. Sogar aber geben die Ratten Beweise einer ganz außerordentlichen Intelligenz: merkwürdige Beispiele von dieser findet man zusammengestellt in der Quarterly review, Nr. 201, Jan.—March 1857, in einem eigenen Artikel, überschrieben Rats. Zusatz zur 3. Auflage.

**) Auch unter den Vögeln sind die Raubtiere die klügsten; daher manche, namentlich die Falken, sich in hohem Grade abrichten lassen.

Zusatz zur 3. Auflage.

haben sie, wie stärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verstand. Sogar hat der Fuchs, was ihm an Muskelkraft und Stärke des Gebisses abgeht sogleich durch überwiegende Feinheit des Verstandes ersetzt. — Eine eigentümliche Erläuterung unsers Satzes gibt der Fall des Vogels Dudu, auch Dronte, Didus ineptus, auf der Mauritiusinsel, dessen Geschlecht bekanntlich ausgestorben ist und der, wie schon sein lateinischer Spezialname anzeigt, überaus dumm war; woraus eben sich jenes erklärt; daher es scheint, daß die Natur in der Befolgung ihrer lex parsimoniae hier einmal zu weit gegangen sei und dadurch gewissermaßen, wie oft am Individuo, hier an der Spezies, eine Mißgeburt zu Tage gefördert habe, die dann, eben als solche, nicht hat bestehn können. — Wenn, bei diesem Anlaß, jemand die Frage aufwürfe, ob nicht auch den Insekten die Natur wenigstens so viel Verstand hätte erteilen sollen, wie nötig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen; so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichte gießen und anzünden würden: und natura nihil agit frustra. Also bloß zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insekten nicht aus*).

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in notwendigem Verhältnis zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Tiere bei weitem den warmblütigen und wirbellose den Wirbeltieren nachstehn. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen, als das absolut Erste, stets alles zurückweist: seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, geben das Maß für die Mittel, und diese müssen untereinander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Lokomotivität hat: denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht infolge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Sensibilität und Irritabilität noch nicht auf; sondern sie schlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein sich hier der Wille objektiviert. Die Sonnenblume, und jede Pflanze,

*) Daß die Neger vorzugsweise und im großen in Sklaverei geraten sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenrassen, an Intelligenz zurückstehn; — welches jedoch der Sache keine Berechtigung gibt.

Zusatz zur 3. Auflage.

will das Licht: aber ihre Bewegung zu ihm ist noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung desselben, und beide fallen zusammen mit ihrem Wachstum. — Im Menschen steht der den übrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanschaulichen Vorstellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältnis teils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Tiere weit übersteigen und sich ins Unendliche vermehren, teils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und seiner verhältnismäßig schwächern Muskelkraft, als welche der der ihm an Größe gleichen Affen sehr weit nachsteht*), endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten. Alle diese großen Forderungen mußten durch intellektuelle Kräfte gedeckt werden: daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellekt als das Sekundäre, Untergeordnete, bloß den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Bestimmung getreu, bleibt er, in der Regel, allezeit in der Dienstbarkeit des Willens. Wie er sich dennoch, in einzelnen Fällen, durch ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens, davon losmacht, wodurch das rein objektive Erkennen eintritt, welches sich bis zum Genie steigert, habe ich im 3. Buche, dem ästhetischen Teile der „Welt als Wille und Vorstellung", ausführlich gezeigt und später in den Parergis, Teil 2, § 50—57, auch § 206, [in der 2. Aufl. § 51—58, und § 210] erläutert.

Wenn wir nun, nach allen diesen Betrachtungen über die genaue Uebereinstimmung zwischen dem Willen und der Organisation jedes Tieres, und von diesem Gesichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes osteologisches Kabinett durchmustern; so wird es uns wahrlich vorkommen, als sehen wir ein und dasselbe Wesen (jenes Urtier de Lamarcks, richtiger den Willen zum Leben) nach Maßgabe der Umstände seine Gestalt verändern und aus derselben Zahl und Ordnung seiner Knochen, durch Verlängerung und Verkürzung, Verstärkung und Verkümmerung derselben, diese Mannigfaltigkeit von Formen zu stande bringen. Jene Zahl und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (Principes de philosophie zoologique, 1830) das a n a t o m i s c h e E l e m e n t

*) Imgleichen zu seiner Unfähigkeit zur Flucht, da er im Lauf von allen vierfüßigen Säugetieren übertroffen wird. Zusatz zur 3. Auflage.

genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweist, in der ganzen Reihe der Wirbeltiere, dem Wesentlichen nach, unverändert, ist eine konstante Größe, ein zum voraus schlechthin Gegebenes, durch eine unergründliche Notwendigkeit unwiderruflich Festgesetztes, — dessen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der Materie unter allen physischen und chemischen Veränderungen vergleichen möchte: ich werde sogleich darauf zurückkommen. Im Verein damit aber besteht die größte Wandelbarkeit, Bildsamkeit, Fügsamkeit dieser selben Knochen, in Hinsicht auf Größe, Gestalt und Zweck der Anwendung: und diese sehen wir mit ursprünglicher Kraft und Freiheit durch den Willen bestimmt werden, nach Maßgabe der Zwecke, welche die äußern Umstände ihm vorschrieben: er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfnis heischt. Will er als Affe auf den Bäumen herumklettern; so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei Ulna nebst Radius unmäßig in die Länge: zugleich verlängert er das Os coccygis zu einem ellenlangen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum andern zu schwingen. Hingegen werden jene selben Armknochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund schwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letztern Fall er den Metacarpus und die Phalangen zu unverhältnismäßig großen Schaufelpfoten, auf Kosten aller übrigen Knochen, vergrößert. Aber will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur Os humeri, Radius und Ulna auf unerhörte Weise verlängert, sondern die sonst so kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum dehnen sich, wie in der Vision des heiligen Antonius, zu einer ungeheueren, den Leib des Tieres übersteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwischen auszuspannen. Hat er, um die Kronen hoher Bäume Afrikas benagen zu können, sich als Giraffe auf beispiellos hohe Vorderbeine gestellt; so werden dieselben, der Zahl nach stets unwandelbaren 7 Halswirbel, welche beim Maulwurf bis zur Unkenntlichkeit zusammengeschoben waren, jetzt dermaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halses der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwasser herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elefant auftritt, ein langer Hals die Last des übergroßen, massiven und noch mit klafterlangen

Zähnen beschwerten Kopfes unmöglich tragen; so bleibt solcher ausnahmsweise kurz, und als Nothilfe wird ein Rüssel zur Erde gesenkt, der Futter und Wasser in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen diesen Verwandlungen sehn wir, in Uebereinstimmung damit, zugleich den Schädel, das Behältnis der Intelligenz, sich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maße, als die mehr oder minder schwierige Art den Lebensunterhalt herbeizuschaffen, mehr oder weniger Intelligenz erfordert; und die verschiedenen Grade des Verstandes leuchten dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.

Hiebei bleibt nun freilich jenes, oben als feststehend und unwandelbar erwähnte anatomische Element insofern ein Rätsel, als es nicht innerhalb der teleologischen Erklärung fällt, die erst nach dessen Voraussetzung anhebt; indem, in vielen Fällen, das beabsichtigte Organ auch bei einer andern Zahl und Ordnung der Knochen hätte ebenso zweckmäßig zu stande kommen können. Man versteht z. B. wohl, warum der Schädel des Menschen aus acht Knochen zusammengefügt ist, damit nämlich diese, mittelst der Fontanellen, sich bei der Geburt zusammenschieben können: aber warum das Hühnchen, welches sein Ei durchbricht, dieselbe Anzahl Schädelknochen haben müsse, sieht man nicht ein. Wir müssen daher annehmen, daß dies anatomische Element teils auf der Einheit und Identität des Willens zum Leben überhaupt beruhe, teils darauf, daß die Urformen der Tiere eine aus der andern hervorgegangen sind (Parerga, Teil 2, § 91 [2. Aufl. § 93]) und daher der Grundtypus des ganzen Stammes beibehalten wurde. Das anatomische Element ist es, was Aristoteles unter seiner αναγκαια φυσις versteht, und die Wandelbarkeit der Gestalten desselben, je nach den Zwecken, nennt er την κατα λογον φυσιν (siehe Arist. De partibus animalium III, c. 2, sub finem: πως δε της αναγκαιας φυσεως κ. τ. λ.) und erklärt daraus, daß beim Hornvieh der Stoff zu den obern Schneidezähnen auf die Hörner verwendet ist: ganz richtig; da allein die ungehörnten Wiederkäuer, also Kamel und Moschustier, die obern Schneidezähne haben, während sie allen gehörnten fehlen.

Sowohl die hier am Knochengerüste erläuterte genaue Angemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältnissen des Tieres, als auch die so bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines

Innern, wird durch keine andere Erklärung, oder Annahme, auch nur entfernterweise so begreiflich, wie durch die schon anderweitig festgestellte Wahrheit, daß der Leib des Tieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung, mithin unter den Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, im Gehirne, — also die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieser Voraussetzung muß alles in und an ihm konspirieren zum letzten Zweck, dem Leben dieses Tiers. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüssiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges oder in seiner Art Unvollkommenes, an ihm gefunden werden; sondern alles Nötige muß dasein, genau so weit es nötig ist, aber nicht weiter. Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwenglich vollendetes Meisterstück. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt; sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen: es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel: hier war Wollen, Thun und Erreichen eines und dasselbe. Daher steht der Organismus als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntnis erkünstelt wurde, zu vergleichen*).

Unsere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir sie im Sinn unsrer Werke betrachten. Bei diesen ist zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei: sodann liegen zwischen diesen beiden selbst noch zwei andere: erstlich das dem Willen, an sich

*) Daher bietet der Anblick jeder Tiergestalt uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und streng durchgeführte Harmonie aller Teile dar, die so ganz auf einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick, selbst der abenteuerlichsten Tiergestalt, es dem, der sich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre sie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als eben diese, geben. Hierauf beruht im tiefsten Grunde der Ausdruck „natürlich“, wenn wir damit bezeichnen, daß etwas sich von selbst versteht und nicht anders sein kann. Von dieser Einheit war auch Goethe ergriffen, als der Anblick der Seeschnecken und Taschenkrebse zu Venedig ihn veranlaßte, auszurufen: „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!“ (Leben, Bd. 4, S. 223.) Darum kann kein Künstler diese Gestalt richtig nachahmen, wenn er nicht viele Jahre hindurch sie zum Gegenstand seines Studiums gemacht hat und in den Sinn und Verstand derselben eingedrungen ist: außerdem sieht sein Werk aus, wie zusammengekleistert: es hat zwar alle Teile; aber ihm fehlt das sie verbindende und zusammenhaltende Band, der Geist der Sache, die Idee, welche die Objektität des ursprünglichen Willensakts ist, der als diese Spezies sich darstellt. Zusatz zur 3. Auflage.

selbst genommen, fremde Medium der Vorstellung, durch welches er, ehe er sich verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll, welcher er widerstrebt, weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee angehört: er muß also erst überwältigt werden, und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur, welche nicht, wie jene, eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Manifestation des Willens sind. Hier wirkt der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnislos: der Wille und das Werk sind durch keine sie vermittelnde Vorstellung geschieden: sie sind eins. Und sogar der Stoff ist mit ihnen eins: denn die Materie ist die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen: vielmehr aber sind sie ganz gleichen Ursprungs, wechselseitig nur für einander da und insofern eins. Daß wir sie auch hier, wie beim Kunstwerk, sondern, ist eine bloße Abstraktion. Die reine, absolut form- und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, ist bloß ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hingegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturprodukts; Diversität beider, des Kunstprodukts*). Weil beim Naturprodukt die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form ist, sehn wir auch empirisch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten, aus dem Innern derselben hervorbrechend, in der Krystallisation, in vegetabilischer und animalischer generatio aequivoca; welche letztere, wenigstens bei den Epizoen, nicht zu bezweifeln ist**). — Aus diesem Grunde läßt sich auch annehmen, daß nirgends, auf keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zustand end-

*) Es ist eine große Wahrheit, die **Bruno** ausspricht (De Immenso et Innumerabili 8, 10): „Ars tractat materiam alienam; natura materiam propriam. Ars circa materiam est; natura interior materiae." Noch viel ausführlicher behandelt er sie Della causa, Dial. 3, p. 252 seqq. — Pag. 255 erklärt er die **forma substantialis** als die Form jedes Naturprodukts, welche dasselbe ist mit der **Seele**. Zusatz zur 3. Auflage.

**) Also bewährt sich das dictum der Scholastik: materia appetit formam. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, S. 352. Bd. V, S. 141 dieser Ausgabe.) Zusatz zur 3. Auflage.

loser Ruhe geraten werde, sondern die ihr inwohnenden Kräfte (d. h. der Wille, dessen bloße Sichtbarkeit sie ist) werden der eingetretenen Ruhe stets wieder ein Ende machen, stets wieder aus ihrem Schlaf erwachen, um als mechanische, physikalische, chemische, organische Kräfte ihr Spiel von neuem zu beginnen, da sie allemal nur auf den Anlaß warten.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verstehn; so müssen wir dies nicht durch Vergleichung mit unsern Werken versuchen. Das wahre Wesen jeder Tiergestalt ist ein außer der Vorstellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensakt, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die unteilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsre cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres; so tritt an das Licht der Erkenntnis, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäß sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Unteilbarkeit jenes Willensaktes, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Teilen und Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch sich darstellen als genau verbunden, durch die engste Beziehung auf einander, zu wechselseitiger Hilfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendierende Verstand gerät in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Teile und Kombination der Funktionen; weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche seine Erkenntnisform erst herbeigeführt hat) sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Tierform unwillkürlich unterschiebt. Dies ist der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anstaunt, das er erst selbst geschaffen hat*). Es geht ihm (wenn ich eine so hohe Sache durch ein triviales Gleichnis erläutern darf) so, wie wenn er darüber erstaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der 9 durch Addition ihrer einzelnen Ziffern wieder 9 geben, oder eine Zahl, deren Ziffern addiert 9 betragen; obschon er selbst im Dezimalsystem das Wunder sich vorbereitet hat. — Das physiko-

*) Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, S. 375. Bd. V, S. 163 dieser Ausgabe. Zusatz zur 3. Auflage.

theologische Argument läßt das Dasein der Welt in einem Verstande ihrem realen Dasein vorhergehn und sagt: wenn die Welt zweckmäßig sein soll, mußte sie als Vorstellung vorhanden sein, ehe sie ward. Ich aber sage, im Sinne Kants: wenn die Welt Vorstellung sein soll; so muß sie sich als ein Zweckmäßiges darstellen: und dieses tritt allererst in unserm Intellekt ein.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist wie das Genie, sagt geradezu dasselbe aus, indem jedes Wesen an einem andern, genau seinesgleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unsern Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend; welches man Wachstum und Entwickelung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Pflanzen-Physiologie.

Ueber die Erscheinung des Willens in Pflanzen rühren die Bestätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptsächlich von Franzosen her; welche Nation eine entschieden empirische Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem ist der Berichterstatter Cuvier, der, durch sein starres Beharren bei dem rein Empirischen, Anlaß gab zu dem berühmten Zwiespalt zwischen ihm und Geoffroy St. Hilaire. Es darf uns also nicht wundern, wenn wir hier nicht einer so entschiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutschen Zeugnissen, und jedes Zugeständnis mit behutsamer Zurückhaltung gemacht sehn.

Cuvier sagt in seiner Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewisse anscheinend von selbst entstehende (spontanés) Bewegungen, die sie unter gewissen Umständen zeigen, und welche denen der Tiere bisweilen so ähnlich sind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine

Art Empfindung und Willen beilegen möchte, welches vorzüglich diejenigen thun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der innern Teile der Tiere sehen wollen. So streben die Wipfel der Bäume stets nach der senkrechten Richtung; es sei denn daß sie sich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlassen, um diese zu finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Ursachen aber sind diese verschiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Trägheitskraft in den unorganischen Körpern verschieden ist. — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Versuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargethan haben, welche durch künstliche Beleuchtung erst nach einer gewissen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeschlossen, hörten darum in den ersten Tagen nicht auf, sich beim Eintritt der Nacht zu schließen und am Morgen zu öffnen. Und so gibt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche sich bei nassem Wetter schließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr Desfontaines eine Sensitive im Wagen mit sich führte, zog sie sich, auf das Rütteln, anfangs zusammen: aber endlich dehnte sie sich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Also wirken auch hier Licht, Nässe u. s. w. bloß kraft einer innern Anlage, welche, durch die Ausübung solcher Thätigkeit selbst, aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen ist, wie die der Tiere, der Ermüdung und Erschöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans ist sonderbar ausgezeichnet durch die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit seinen Blättern macht, ohne dazu irgend eines Anlasses zu bedürfen. Wenn im Pflanzenreich irgend eine Erscheinung täuschen und an die freiwilligen Bewegungen der Tiere erinnern kann, so ist es sicherlich diese. Broussonet, Silvestre, Cels und Halle haben sie ausführlich beschrieben und gezeigt, daß ihre Thätigkeit allein vom guten Zustande der Pflanze abhängt."

Im 3. Bande desselben Werkes (1828) S. 166 sagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt physiologische Betrachtungen hinzu, infolge von Versuchen, die er selbst angestellt hat und welche, seiner Meinung nach, beweisen, daß die Be-

wegungen der Pflanzen spontan sind, d. h. von einem innern Prinzip abhängen, welches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anstand nimmt, den Pflanzen Sensibilität beizulegen; so setzt er an die Stelle dieses Worts Nervimotilität." — Ich muß hiebei bemerken, daß was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, wenn näher untersucht, allemal hinausläuft auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft ist. — Von der Gewalt des Dranges dieser Spontaneität, auch in Pflanzen, überliefert uns ein denkwürdiges Beispiel der Cheltenham Examiner, welches die Times vom 2. Juni 1841 wiederholen: „Am letzten Donnerstage haben, in einer unsrer volkreichsten Gassen, drei oder vier große Pilze eine Heldenthat ganz neuer Art vollbracht, indem sie, in ihrem eifrigen Streben nach dem Durchbruch in die sichtbare Welt, einen großen Pflasterstein wirklich herausgehoben haben."

In den Mém. de l'acad. d. sciences de l'année 1821, Vol. 5, Par. 1826, sagt Cuvier S. 171: „Seit Jahrhunderten forschen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, stets die Wurzel nach unten, den Stengel nach oben sende. Man hat es der Feuchtigkeit, der Luft, dem Licht zugeschrieben: aber keine dieser Ursachen erklärt es. Herr Dutrochet hat Samenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt waren, und dieses an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun sollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachsen wäre: aber keineswegs. Die Wurzeln senkten sich in die Luft herab und die Stengel verlängerten sich durch die feuchte Erde hindurch, bis sie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern Prinzips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen sie sich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hatte man ein Mistelkorn befestigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen gestellt: das Korn richtete bald seine Wurzeln nach dem Brettchen hin und in fünf Tagen hatten sie es erreicht,

ohne daß die Nadel die geringste Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel- und Lauchstengel mit ihren Bulben, an finstern Orten niedergelegt, richten sich auf, wiewohl langsamer als im Hellen: sogar im Wasser niedergelegt richten sie sich auf: welches hinlänglich beweist, daß weder Luft noch Feuchtigkeit ihnen ihre Richtung erteilen." — C. H. Schultz, in seiner von der Acad. des sciences 1839 gekrönten Preisschrift, Sur la circulation dans les plantes, sagt jedoch, er habe Samenkörner in einem finstern Kasten, mit Löchern unten, keimen lassen und, durch einen unter dem Kasten angebrachten, das Sonnenlicht reflektierenden Spiegel, bewirkt, daß die Pflanzen in umgekehrter Richtung, Krone unten, Wurzel oben, vegetierten.

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Tiere im Aufsuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derselben Unterscheidungsvermögen an den Tag legen; so sieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am saftreichsten ist, sogar in den Felsen die kleinsten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufsuchen: ihre Blätter und Zweige richten sich sorgfältig nach der Seite, wo sie am meisten Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig so, daß die obere Fläche seiner Blätter nach unten kommt; so verdrehen sogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günstigsten ist (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtsein vor sich geht?"

F. J. C. Meyen, der im 3. Bande seines „Neuen Systems der Pflanzenphysiologie", 1839, dem Gegenstande unsrer gegenwärtigen Betrachtung ein sehr ausführliches Kapitel, betitelt „Von den Bewegungen und der Empfindung der Pflanzen", gewidmet hat, sagt daselbst, S. 585: „Man sieht nicht selten, daß Kartoffeln, in tiefen und dunkeln Kellern, gegen den Sommer zu, Stengel treiben, welche sich stets den Oeffnungen zuwenden, durch welche das Licht in den Keller fällt, und so lange fortwachsen, bis daß sie den Ort erreichen, der unmittelbar beleuchtet wird. Man hat dergleichen Stengel der Kartoffel von 20 Fuß Länge beobachtet, während diese Pflanze sonst, selbst unter den günstigsten Verhältnissen, kaum 3—4 Fuß hohe Stengel treibt. Es ist interessant den Weg genauer zu betrachten, welchen der Stengel einer solchen im Dunkeln wachsenden Kartoffel

nimmt, um endlich das Lichtloch zu erreichen. Der Stengel versucht, sich dem Lichte auf dem kürzesten Wege zu nähern; da er aber nicht fest genug ist, um ohne Unterstützung quer durch die Luft zu wachsen; so fällt er zu Boden und kriecht auf diese Weise bis zur nächsten Wand, an welcher er alsdann emporsteigt.“ Auch dieser Botaniker wird, a. a. O. S. 576, durch seine Thatsachen zu dem Ausspruch veranlaßt: „Wenn wir die freien Bewegungen der Oscillatorien und andrer niederer Pflanzen betrachten; so bleibt wohl nichts übrig, als diesen Geschöpfen eine Art von Willen zuzuerkennen.“

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachstum immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag: hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Versuche hierüber, besonders mit Ampelopsis quinquefolia gibt Ths. Andrew Knight in der Philos. Transact. of 1812, welche sich übersetzt finden in der Bibliothèque Britannique, section sciences et arts, Vol. 52, — wiewohl er seinerseits bestrebt ist, die Sache mechanisch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung sei. Ich berufe mich auf seine Experimente, nicht auf sein Urteil. Man sollte mehrere stützenlose Rankenpflanzen um einen Stamm pflanzen und sehn, ob sie nicht alle centripetal dahinkröchen. — Ueber diesen Gegenstand hat Dutrochet, am 6. November 1843, in der Académie des sciences einen Aufsatz vorgetragen, Sur les mouvements révolutifs spontanés chez les végétaux, welcher, seiner großen Weitschweifigkeit ungeachtet, sehr lesenswert und in dem Compte rendu des séances de l'acad. d. sc. November-Heft 1843 abgedruckt ist. Das Resultat ist, daß bei Pisum sativum (grüne Erbsen), Bryonia alba und Cucumis sativus (Gurke), die Blattstengel, welche den Cirrus (la vrille) tragen, eine sehr langsame Zirkelbewegung in der Luft beschreiben, welche, je nach der Temperatur, in 1 bis 3 Stunden eine Ellipse vollendet, und mittelst welcher sie, aufs Geratewohl, die festen Körper suchen, um welche, wenn sie solche antreffen, der Cirrus sich wickelt und jetzt die Pflanze, als welche für sich allein nicht stehn kann, trägt. — Sie machen es also, nur viel langsamer, wie die augenlosen

Raupen, die mit dem Oberleibe Kreise in der Luft beschreiben, ein Blatt suchend. — Auch über andere Pflanzenbewegungen bringt, in obigem Aufsatz, Dutrochet manches bei, z. B. daß Stylidium graminifolium, in Neuholland, in der Mite der Korolle eine Säule hat, welche die Antheren und das Stigma trägt und sich abwechselnd einbiegt, und wieder aufrichtet. Diesem verwandt ist was Treviranus, in seinem Buche „Die Erscheinungen und Gesetze des organ. Lebens", Bd. 1, S. 173 beibringt: „So neigen sich, bei Parnassia palustris und Ruta graveolens, die Staubfäden, einer nach dem andern, bei Saxifraga tridactylites paarweise, zum Stigma, und richten sich in gleicher Ordnung wieder auf." — Ueber den obigen Gegenstand aber heißt es ebendaselbst, kurz vorher: „Die allgemeinsten der vegetabilischen Bewegungen, die freiwillig zu sein scheinen, sind das Hinziehn der Zweige und der obern Seite der Blätter nach dem Lichte und nach feuchter Wärme, und das Winden der Schlingepflanzen um eine Stütze. Besonders in der letztern Erscheinung äußert sich etwas Aehnliches den Bewegungen der Tiere. Die Schlingepflanze beschreibt zwar, sich selbst überlassen, bei ihrem Wachstum, mit den Spitzen der Zweige Kreise, und erreicht, vermöge dieser Art des Wachstums, einen Gegenstand, der in ihrer Nähe ist. Allein es ist doch keine bloß mechanische Ursache, was sie veranlaßt, ihr Wachstum der Gestalt des Gegenstandes, zu welchem sie gelangt, anzupassen. Die Cuscuta windet sich nicht um Stützen jeder Art, nicht um tierische Teile, tote vegetabilische Körper, Metalle und andre unorganische Materie, sondern nur um lebende Pflanzen, und auch nicht um Gewächse jeder Art, z. B. nicht um Moose, sondern nur um solche, woraus sie, durch ihre Papillen, die ihr angemessene Nahrung ziehn kann, und von diesen wird sie schon in einiger Entfernung angezogen*). — Besonders zur Sache aber ist folgende spe-

*) Brandis „Ueber Leben und Polarität" 1836, S. 88, sagt: „Die Wurzeln der Felsenpflanzen suchen die nährende Dammerde in den feinsten Spalten der Felsen. Die Wurzeln der Pflanzen schlingen sich um einen nährenden Knochen in dichten Haufen. Ich sah eine Wurzel, deren weiteren Wachstum in die Erde eine alte Schuhsohle hinderte: sie teilte sich in so zahlreiche Fasern, als die Schuhsohle Löcher hatte, womit sie früher genäht war: sobald diese Fasern aber das Hindernis überwunden hatten und durch die Löcher gewachsen waren, vereinigten sie sich wieder in einen Wurzelstamm." Seite 87 sagt er: „Wenn Sprengels Beobachtungen sich bestätigen, werden (von den Pflanzen) sogar Mittelrelationen percipirt, um diesen Zweck (Befruchtung) zu erreichen: nämlich die Antheren der Nigella biegen sich herab, um ihren Pollen auf den Rücken der Biene zu bringen; und dann biegen die Pistille sich auf dieselbe Weise, um es von dem Rücken der Biene aufzunehmen."

Zusatz zur 3. Auflage.

zielle Beobachtung, mitgeteilt im Farmer's Magazine, und unter dem Titel Vegetable instinct wiederholt in den Times vom 13. Juli 1848: „Wenn an eine beliebige Seite des Stengels eines jungen Kürbisses, oder der großen Gartenerbsen, innerhalb 6 Zoll Entfernung, eine Schale mit Wasser gestellt wird; so wird, im Verlaufe der Nacht, der Stengel sich dieser nähern und am Morgen mit einem seiner Blätter auf dem Wasser schwimmend gefunden werden. Diesen Versuch kann man allnächtlich fortsetzen, bis die Pflanze anfängt in die Frucht zu schießen. — Wird ein Stecken innerhalb 6 Zoll Entfernung von einem convolvolus aufgestellt, so wird dieser ihn finden, auch wenn man täglich die Stelle des Steckens wechselt. Hat er sich um den Stecken ein Stück weit hinaufgewunden, und man wickelt ihn ab und windet ihn in entgegengesetzter Richtung wieder um den Stecken; so wird er in seine ursprüngliche Stellung zurückkehren, oder im Streben danach sein Leben lassen. Dennoch aber, wenn zwei dieser Pflanzen, ohne einen Stecken, darum sie sich winden könnten, nahe aneinander wachsen; so wird eine von ihnen die Richtung ihrer Spirale ändern und sie werden sich umeinander wickeln. — Duhamel legte einige welsche Bohnen in einen mit feuchter Erde gefüllten Cylinder: nach kurzer Zeit fingen sie an zu keimen und trieben natürlich die plumula aufwärts zum Lichte und die radicula abwärts in den Boden. Nach wenigen Tagen wurde der Cylinder um ein Viertel seines Umfangs gedreht, und dies wieder und nochmals, bis der Cylinder ganz herumgekommen war. Nun wurden die Bohnen aus der Erde genommen; wo es sich fand, daß beides, plumula und radicula, sich bei jeder Umwälzung gebogen hatten, um sich derselben anzupassen, die eine sich bemühend, senkrecht aufzusteigen, die andre abwärts zu gehn, wodurch sie eine vollkommene Spirale gebildet hatten. Aber wiewohl das natürliche Streben der Wurzeln abwärts geht, so werden sie doch, wenn der Boden unten trocken ist und irgend eine feuchte Substanz höher liegt, aufwärts steigen, diese zu erreichen."

In Frorieps Notizen, Jahrg. 1833, Nr. 832 steht ein kurzer Aufsatz über Lokomotivität der Pflanzen: im schlechten Erdreich, dem guten nahestehend, senken manche Pflanzen einen Zweig in das gute: nachher verdorrt die ursprüngliche Pflanze: aber der Zweig gedeiht und wird jetzt selbst die Pflanze. Mittelst dieses Vorgangs ist eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

In derselben Zeitschrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Uebersetzung einer Mitteilung des Prof. Daubeny zu Oxford (aus dem Edinb. new philos. Journ. Apr. — Jul. 1835), der durch neue und sehr sorgfältige Versuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Fähigkeit haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen*).

Endlich will ich nicht unbemerkt lassen, daß schon Platon den Pflanzen Begierden, επιθυμιας, also Willen beilegt. (Tim. p. 403. Bip.) Ich habe jedoch die Lehren der Alten über diesen Gegenstand bereits erörtert im zweiten Buch der Ergänzungen zur Welt als Wille u. Vorst., Kap. 23, welches

---

*) Hieher gehört endlich auch eine ganz anderartige, von dem französischen Akademiker **Babinet**, in einem Aufsatz über die Jahreszeiten auf den Planeten, gegebene Auseinandersetzung, welche man in der Revue des deux Mondes vom 15. Jan. 1856 findet und von der ich hier das Hauptsächliche deutsch wiedergeben will. Die Absicht derselben ist eigentlich, die bekannte Thatsache, daß die Cerealien nur in den gemäßigten Klimaten gedeihen, auf ihre nächste Ursache zurückzuführen. „Wenn das Getreide nicht notwendig im Winter absterben müßte, sondern eine perennierende Pflanze wäre; so würde es nicht in die Aehre schießen, folglich keine Ernte geben. In den warmen Ländern Afrikas, Asiens und Amerikas, wo kein Winter die Cerealien tötet, lebt ihre Pflanze so fort, wie bei uns das Gras: sie vermehrt sich durch Schößlinge, bleibt stets grün und bildet weder Aehren noch Samen. — In den kalten Klimaten hingegen scheint der Organismus der Pflanze, vermöge eines unbegreiflichen Wunders, die Notwendigkeit, durch den Samenzustand zu gehn, um nicht, in der kalten Jahreszeit, ganz auszusterben, vorherzufühlen. (L'organisme de la plante, **par un inconcevable miracle**, semble présentir la nécessité de passer par l'état de graine, pour ne pas périr complètement pendant la saison rigoureuse). — Auf analoge Weise liefern in den tropischen Ländern, z. B. auf Jamaica, diejenigen Landstriche Getreide, welche eine „dürre Jahreszeit", d. h. eine Zeit, wo alle Pflanzen verdorren, haben; weil hier die Pflanze, aus demselben organischen Vorgefühl (par le même **présentiment organique**), beim Herannahen der Jahreszeit, in der sie verdorren muß, sich beeilt, in den Samen zu schießen, um sich fortzupflanzen." In der von dem Verfasser als unbegreifliches Wunder dargelegten Thatsache erkennen wir eine Aeußerung des Willens der Pflanze in erhöhter Potenz, indem er hier als Wille der Gattung auftritt und auf analoge Weise, wie in den Instinkten mancher Tiere, Anstalten für die Zukunft trifft, ohne dabei von einer Erkenntnis derselben geleitet zu sein. Wir sehn hier die Pflanze im warmen Klima einer weitläufigen Veranstaltung sich überheben, zu welcher nur das kalte Klima sie genötigt hatte. Ganz dasselbe thun, im analogen Fall, die Tiere, und zwar die Bienen, von denen Leroy in seinem vortrefflichen Buche Lettres philosophiques sur l'intelligence des animaux (im 3. Briefe S. 231) berichtet, daß sie, nach Südamerika gebracht, im ersten Jahre, wie in der Heimat, Honig eingesammelt und ihre Zellen gebaut hätten; als sie aber allmählich inne wurden, daß hier die Pflanzen das ganze Jahr hindurch blühen, haben sie ihre Arbeit eingestellt. — Eine, jener Veränderung der Fortpflanzungsweise des Getreides analoge Thatsache liefert die Tierwelt, in den, wegen ihrer anomalen Fortpflanzung längst berühmten **Aphiden**. Bekanntlich pflanzen diese, 10—12 Generationen hindurch, sich ohne Befruchtung fort, und zwar durch eine Abart des ovoviviparen Hergangs. So geht es den ganzen Sommer hindurch: aber im Herbst erscheinen die Männchen, die Begattung geht vor sich, und Eier werden gelegt, als Winterquartier für die ganze Spezies, da ja diese nur in solcher Gestalt den Winter überstehn kann.

Zusatz zur 3. Auflage.

Kapital überhaupt als Ergänzung des gegenwärtigen zu benutzen ist.

Das Zögern und die Zurückhaltung, mit der wir die hier angeführten Schriftsteller daran gehn sehn, den sich nun doch einmal empirisch kundgebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entspringt daraus, daß auch sie befangen sind in der alten Meinung, daß Bewußtsein Erfordernis und Bedingung des Willens sei: jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille das Primäre und daher von der Erkenntnis, mit welcher, als dem Sekundären, erst das Bewußtsein eintritt, unabhängig sei, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntnis oder Vorstellung, haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmittelbar selbst: denn er, als das Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. Man kann, realistisch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch sagen: Das, was in der vegetabilischen Natur und dem tierischen Organismus lebt und treibt, wenn es sich, auf der Stufenleiter der Wesen, allmählich so weit gesteigert hat, daß das Licht der Erkenntnis unmittelbar darauf fällt, stellt sich, im nunmehr entstandenen Bewußtsein, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich besser, als irgendwo sonst erkannt; welche Erkenntnis daher den Schlüssel zum Verständnis alles tiefer Stehenden abgeben muß. Denn in ihr ist das Ding an sich durch keine andere Form mehr verhüllt als allein durch die der unmittelbarsten Wahrnehmung. Diese unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens ist es, was man den innern Sinn genannt hat. An sich ist der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganischen und im Pflanzen-Reiche. Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper da wären, das Licht derselben zurückzuwerfen, und wie die Vibration einer Saite der Luft und selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden; so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntnis sich seiner selbst bewußt: die Erkenntnis ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein. Dieses Sich-seiner-selbst-bewußt-werden des Willens hat man dem sogenannten innern Sinn zugeschrieben; weil es unser erstes und unmittelbares Erkennen ist. Das Objekt dieses innern Sinnes können bloß die verschiedenartigen Regungen des eigenen

Willens sein: denn das Vorstellen kann nicht selbst wieder wahrgenommen werden; sondern höchstens nur in der vernünftigen Reflexion, dieser zweiten Potenz der Vorstellung, also in abstracto, nochmals zum Bewußtsein kommen. Daher denn auch das einfache Vorstellen (Anschauen) zum eigentlichen Denken, d. h. dem Erkennen in abstrakten Begriffen, sich verhält wie das Wollen an sich zum Innewerden dieses Wollens, d. i. dem Bewußtsein. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtsein des eigenen, wie des fremden Daseins erst mit der Vernunft (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menschen über das Tier so hoch erhebt, wie das bloß anschauende Vorstellungsvermögen dieses über die Pflanze. Was nun, wie diese, keine Vorstellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtseienden wenig verschieden, indem es sein Dasein eigentlich nur im fremden Bewußtsein, als dessen Vorstellung habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daseins, der Wille, sondern bloß das Sekundäre: aber uns scheint ohne dieses das Primäre, welches doch das Sein des Dinges an sich ist, ins Nichts überzugehn. Ein bewußtloses Dasein wissen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtsein zu unterscheiden; obwohl der tiefe Schlaf uns die eigene Erfahrung darüber gibt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abschnitte, daß bei den Tieren das Erkenntnisvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältnis zu den Bedürfnissen jeder Tierart steht; dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Tier, endlich gar keiner Erkenntnis mehr bedarf. Dieserhalb eben ist, wie ich oft gesagt habe, das Erkennen, wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Grenze bezeichnende Charakter der Tierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntnis, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im tieri-

schen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntnis, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntnis, mithin als ein ihr bloß Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen: allein wir sehn, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistenteils diese Bewegung mit der ihres Wachstums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf; so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht ebenso, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifiziert, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellekts erforderten; so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz, deren Unterschied von der Erkenntnis ich so aussprechen möchte, daß bei der Erkenntnis das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt deutlich voneinander gesondert bleiben, und zwar um so deutlicher, je vollkommener der Intellekt ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntnis nicht zu verkennen ist; es bleibt jedoch verschiedenartige Reaktion jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung: diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang unsrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntnis dar. Reagiert der Körper verschieden; so muß auch die Einwirkung verschieden sein und eine verschiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller

ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntnis hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend; so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt: aber dennoch müssen wir eingestehn, daß das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den Willen in allen Dingen nachzuweisen: jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, als zu welcher Sphäre gehörig die Erkenntnis sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von innen aus, sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objektiven Gesichtspunkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjektiven von höchster Wichtigkeit ist*). Wir sehn, daß sie alsdann sich darstellt als das Medium der Motive, d. i. der Kausalität auf erkennende Wesen, also als das, was die Veränderung von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde zwischen beiden. Auf dieser schmalen Linie nun schwebt die Welt als Vorstellung, d. h. diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die als solche nirgends als in Gehirnen vorhanden sein kann; so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, ebenso dastehn. Was dem Tier und dem Menschen die Erkenntnis als Medium der Motive leistet, dasselbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das alles bloß dem Grade nach verschieden. Denn ganz allein infolge davon, daß beim Tier, nach Maßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht, als eine Funktion dieses Gehirns, das Bewußtsein und in ihm die objektive Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Kausalität) die Art sind, wie diese Funktion vollzogen wird. Wir finden

*) Vergl. das zweite Buch der Ergänzungen zur Welt als Wille und Vorstellung, Kap. 22: „Objektive Ansicht des Intellekts".

also die Erkenntnis ursprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz sekundärer und untergeordneter Art, ja, gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Tierheit notwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, statt der Reize. Das bei dieser Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit ist bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke sich darstellen: es bedingt auch den räumlichen und kausalen Zusammenhang der angeschauten Objekte untereinander, ist aber dennoch bloß das Vermittelnde zwischen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieses Bild der Welt, welches auf solche Art, accidentell, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion tierischer Wesen, entsteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken sich ihnen darstellen und so einer solchen Ephemere ihr Weg auf ihrem Planeten sich aufhellt, — dieses Bild, sage ich, dieses bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Wesen der Dinge (Ding an sich) und die Verkettung seiner Teile für die absolute Weltordnung (Verhältnisse der Dinge an sich) zu halten, und anzunehmen, daß jenes alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Diese Annahme muß uns hier als im höchsten Grade übereilt und vermessen erscheinen; und doch ist sie der Grund und Boden, worauf alle Systeme des vorkantischen Dogmatismus aufgebaut wurden: denn sie ist die stillschweigende Voraussetzung aller ihrer Ontologie, Kosmologie und Theologie, wie auch aller aeternarum veritatum, worauf sie sich dabei berufen. Jener Sprung nun aber wurde stets stillschweigend und unbewußt gemacht: ihn uns zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist eben Kants unsterbliche Leistung.

Durch unsre gegenwärtige realistische Betrachtungsweise gewinnen wir hier also unerwartet den objektiven Gesichtspunkt für Kants große Entdeckungen und kommen auf dem Wege empirisch-physiologischer Betrachtung dahin, von wo seine transcendental-kritische ausgeht. Diese nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das Subjektive und betrachtet das Bewußtsein als ein Gegebenes: aber aus diesem selbst und seiner a priori gegebenen Gesetzlichkeit erlangt sie das Resultat, daß was darin vorkommt, nichts weiter, als bloße Erscheinung sein kann. Wir hingegen sehen von unserm realistischen, äußern, das Objektive, die Naturwesen, als das schlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was

der Intellekt seinem Zweck und Ursprung nach ist und zu welcher Klasse von Phänomenen er gehört: daraus erkennen wir (insofern a priori), daß er auf bloße Erscheinungen beschränkt sein muß, und daß was in ihm sich darstellt, immer nur ein hauptsächlich subjektiv Bedingtes, also ein mundus phaenomenon sein kann, nebst der ebenfalls subjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Teile desselben, nie aber ein Erkennen der Dinge nach dem, was sie an sich sein und wie sie an sich zusammenhängen mögen. Wir haben nämlich im Zusammenhange der Natur das Erkenntnisvermögen als ein Bedingtes gefunden, dessen Aussagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es dem, der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt absichtlich zu einem Vexierspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen, zu demselben Resultat gelangt, welches Kant auf dem idealistisch-subjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts selbst, wie er das Bewußtsein konstituiert, erhielt: und da hat sich uns ergeben, daß die Welt als Vorstellung auf der schmalen Linie schwebt zwischen der äußern Ursache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (tierischen) Wesen, als bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erst anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint. Unser objektiver Standpunkt ist ein realistischer und daher bedingter, sofern er, die Naturwesen als gegeben nehmend, davon absieht, daß ihre objektive Existenz einen Intellekt voraussetzt, in welchem zunächst sie als dessen Vorstellung sich finden: aber Kants subjektiver und idealistischer Standpunkt ist ebenfalls bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zur Voraussetzung hat, infolge von deren Entwickelung bis zu tierischen Wesen sie allererst eintreten kann. — Diesen unsern realistisch-objektiven Standpunkt festhaltend kann man Kants Lehre auch so bezeichnen, daß nachdem Locke, um die Dinge an sich zu erkennen, von den Dingen,

wie sie erscheinen, den Anteil der Sinnesfunktionen, unter dem Namen der sekundären Eigenschaften, abgezogen hatte, Kant, mit unendlich größerm Tiefsinn, den ungleich beträchtlichern Anteil der Gehirnfunktion abzog, welcher eben die primären Eigenschaften Lockes befaßt. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das alles sich so verhalten muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zusammenhange der Natur einnimmt, wenn man, realistisch, vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen, dieses wahre που στω der Metaphysik, zum Stützpunkte nimmt als das ursprünglich Reale, von welchem alles andere nur die Erscheinung ist. Dieses zu ergänzen dient noch folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntnis stattfindet, das als Vorstellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um so deutlicher voneinander gesondert bleiben, je vollkommener der Intellekt ist, also je höher hinauf wir in der Reihe der Wesen gegangen sind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willensthätigkeit erregt und es noch zu keiner Vorstellung kommt, also bei Pflanzen, ist das Empfangen des Eindrucks vom Bestimmtwerden durch denselben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigsten tierischen Intelligenzen, bei Radiarien, Akalephen, Acephalen u. dgl., ist es nur wenig anders: ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpassen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtseins aus, ist aber dennoch die erste Dämmerung der Welt als Vorstellung, deren Hintergrund, d. h. alles außer dem jedesmal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch sind, dementsprechend, die Sinnesorgane höchst unvollkommen und unvollständig, da sie einem embryonischen Verstande nur äußerst wenige Data zur Anschauung zu liefern haben. Ueberall jedoch, wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehn: ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. Höher hinauf in der Reihe der Tiere stellen sich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis sie alle fünf da sind; welches bei wenigen wirbellosen Tieren, durchgängig aber erst bei den Vertebraten eintritt. Gleichmäßig entwickelt sich das Gehirn und seine Funktion, der Verstand:

nun stellt das Objekt sich deutlicher und vollständiger dar, sogar schon als im Nexus mit andern Objekten stehend; weil zum Dienste des Willens auch schon Beziehungen der Objekte aufzufassen sind: dadurch gewinnt die Welt der Vorstellung einigen Umfang und Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehension nur so weit, als der Dienst des Willens es erfordert: die Wahrnehmung und das Sollicitiertwerden durch dieselbe sind nicht rein auseinander gehalten: das Objekt wird nur sofern es Motiv ist aufgefaßt. Sogar die klügern Tiere sehn an den Objekten nur was sie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig solchen haben kann; wie denn in letzterer Hinsicht z. B. die Katzen bestrebt sind, sich eine genaue Kenntnis des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verstecke für künftige Beute auszuspüren. Aber gegen alles andre sind sie unempfänglich: vielleicht hat noch nie ein Tier den gestirnten Himmel ins Auge gefaßt: mein Hund sprang sehr erschrocken auf, als er zufällig zum erstenmal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügsten und noch durch Zähmung gebildeten Tieren stellt sich bisweilen die erste schwache Spur einer anteilslosen Auffassung der Umgebung ein: Hunde bringen es schon bis zum Gaffen: man sieht sie sich ans Fenster setzen und aufmerksam alles was vorübergeht mit ihren Blicken begleiten: Affen schauen bisweilen umher, als ob sie über die Umgebnng sich zu besinnen strebten. Erst im Menschen tritt Motiv und Handlung, Vorstellung und Wille, ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht sofort die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Mensch faßt an den Dingen doch nur das recht deutlich auf, was, direkt oder indirekt, irgend eine Beziehung auf ihn selbst (Interesse für ihn) hat: beim übrigen wird sein Intellekt unüberwindlich träge: es bleibt daher im Hintergrund, tritt nicht mit voller strahlender Deutlichkeit ins Bewußtsein. Die philosophische Verwunderung und das künstlerische Ergriffensein von der Erscheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch thun mag: ihm scheint im Grunde sich alles von selbst zu verstehn. Völlige Ablösung und Sonderung des Intellekts vom Willen und seinem Dienst ist der Vorzug des Genies, wie ich dies im ästhetischen Teile meines Werks ausführlich gezeigt habe. Genialität ist Objektivität. Die reine Objektivität und Deutlichkeit, mit welcher die Dinge sich in der Anschauung (diesem funda-

mentalen und gehaltreichsten Erkennen) darstellen, steht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältnis des Anteils, den der Wille an denselben Dingen nimmt, und willenloses Erkennen ist die Bedingung, ja, das Wesen aller ästhetischen Auffassung. Warum stellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landschaft so schlecht dar? Weil er sie nicht schöner sieht. Und warum sieht er sie nicht schöner? Weil sein Intellekt nicht genugsam von seinem Willen gesondert ist. Der Grad dieser Sonderung setzt große intellektuelle Unterschiede zwischen Menschen: denn das Erkennen ist um so reiner und folglich um so objektiver und richtiger, je mehr es sich vom Willen losgemacht hat; wie die Frucht die beste ist, welche keinen Beigeschmack vom Boden hat, auf dem sie gewachsen.

Dies so wichtige, wie interessante Verhältnis verdient wohl, daß wir, durch einen Rückblick auf die ganze Skala der Wesen, es zu größerer Deutlichkeit erheben und uns den allmählichen Uebergang vom unbedingt Subjektiven zu den höchsten Graden der Objektivität des Intellekts daran vergegenwärtigen. Unbedingt subjektiv nämlich ist die unorganische Natur, als bei welcher noch durchaus keine Spur von Bewußtsein der Außenwelt vorhanden ist. Steine, Blöcke, Eisschollen, auch wenn sie aufeinander fallen, oder gegeneinander stoßen und reiben, haben kein Bewußtsein voneinander und von einer Außenwelt. Jedoch erfahren auch sie schon eine Einwirkung von außen, welcher gemäß ihre Lage und Bewegung sich ändert, und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewußtsein betrachten kann. Obgleich nun auch die Pflanzen noch kein Bewußtsein der Außenwelt haben, sondern das in ihnen vorhandene bloße Analogon eines Bewußtseins als ein dumpfer Selbstgenuß zu denken ist; so sehn wir sie doch alle das Licht suchen, viele von ihnen Blume oder Blätter täglich der Sonne zuwenden, sodann Rankenpflanzen zu einer sie nicht berührenden Stütze hinkriechen, und endlich einzelne Spezies sogar eine Art Irritabilität äußern: unstreitig also ist schon eine Verbindung und Verhältnis zwischen ihrer, selbst nicht unmittelbar sie berührenden, Umgebung und ihren Bewegungen vorhanden, welches wir demnach als ein schwaches Analogon der Perception ansprechen müssen. Mit der Tierheit allererst tritt entschiedene Perception, d. i. Bewußtsein von andern Dingen, als Gegensatz zum erst dadurch entstehenden deutlichen Selbst-

bewußtsein, ein. Hierin eben besteht der Charakter der Tierheit, im Gegensatz der Pflanzennatur. In den untersten Tierklassen ist dies Bewußtsein der Außenwelt sehr beschränkt und dumpf: es wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des Bedürfnisses des Tieres richten; und so nun geht es, die ganze lange Skala der Tierreihe hinauf, bis zum Menschen, in welchem das Bewußtsein der Außenwelt seinen Gipfel erreicht und demgemäß die Welt sich deutlicher und vollständiger, als irgendwo, darstellt. Aber selbst hier noch hat die Klarheit des Bewußtseins unzählige Grade, nämlich vom stumpfsten Dummkopf bis zum Genie. Selbst in den Normalköpfen hat die objektive Perception der Außendinge noch immer einen beträchtlichen subjektiven Anstrich: das Erkennen trägt durchweg noch den Charakter, daß es bloß zum Behuf des Wollens dasei. Je eminenter der Kopf, desto mehr verliert sich dieses und desto reiner objektiv stellt die Außenwelt sich dar, bis sie zuletzt, im Genie, die vollkommne Objektivität erreicht, vermöge welcher aus den einzelnen Dingen die Platonischen Ideen derselben hervortreten, weil das sie Auffassende sich zum reinen Subjekt des Erkennens steigert. Da nun die Anschauung die Basis aller Erkenntnis ist; so wird von einem solchen Grundunterschiede in der Qualität derselben alles Denken und alle Einsicht den Einfluß spüren; woraus der durchgängige Unterschied in der ganzen Auffassungsweise des gemeinen und eminenten Kopfes entsteht, den man bei jeder Gelegenheit merkt, also auch der dumpfe, dem der Tierheit sich nähernde Ernst der bloß zum Behuf des Wollens erkennenden Alltagsköpfe, im Gegensatz des beständigen Spiels mit der überschüssigen Erkenntnis, welches das Bewußtsein der Ueberlegenen erheitert. — Aus dem Hinblick auf die beiden Extreme der hier dargelegten, großen Skala scheint im Deutschen der hyperbolische Ausdruck Klotz (auf Menschen angewandt), im Englischen blockhead hervorgegangen zu sein.

Aber eine anderweitige Folge der erst im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen, und folglich des Motivs von der Handlung, ist der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirkung hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Kausalverbindung, nicht der mindeste Schein von Freiheit. Aber schon

beim animalischen Leben, wo was bis dahin Ursach oder Reiz war als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorstellung, dasteht, und die Ursach im einen, die Wirkung im andern Gebiete liegt, ist der kausale Zusammenhang zwischen beiden, und mit ihm die Notwendigkeit, nicht mehr so augenfällig, wie sie es dort waren. Indessen ist sie beim Tiere, dessen bloß anschauendes Vorstellen die Mitte hält zwischen den auf Reiz erfolgenden organischen Funktionen und dem überlegten Thun des Menschen, noch immer unverkennbar: das Thun des Tieres ist bei Gegenwart des anschaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein ebenso anschauliches Gegenmotiv, oder Dressur entgegenwirkt; und doch ist seine Vorstellung schon gesondert vom Willensakt und kommt für sich allein ins Bewußtsein. Aber beim Menschen, wo sich die Vorstellung sogar zum Begriffe gesteigert hat und nun eine ganze unsichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für sein Thun liefert und ihn von der Gegenwart und anschaulichen Umgebung unabhängig macht, da ist jener Zusammenhang für die Beobachtung von außen gar nicht mehr, und selbst für die innere nur durch abstraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Denn für die Beobachtung von außen drückt jene Motivation durch Begriffe allen seinen Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen auf, wodurch sie einen Anschein von Unabhängigkeit gewinnen, welcher sie von denen des Tieres augenfällig unterscheidet, jedoch im Grunde nur davon Zeugnis ablegt, daß der Mensch durch eine Gattung von Vorstellungen aktuiert wird, deren das Tier nicht teilhaftig ist; und im Selbstbewußtsein wiederum wird der Willensakt auf die unmittelbarste Weise, das Motiv aber meistens sehr mittelbar erkannt und sogar oft absichtlich, gegen die Selbsterkenntnis, schonend verschleiert. Dieser Hergang also, im Zusammentreffen mit dem Bewußtsein jener echten Freiheit, die dem Willen als Ding an sich und außer der Erscheinung zukommt, bringt den täuschenden Schein hervor, daß selbst der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre; während er doch in Wahrheit bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit ebenso strenger Notwendigkeit als die Veränderungen, deren Gesetze die Mechanik lehrt, erfolgt und sich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, so sicher wie eine Mondfinsternis

würde berechnen lassen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu stellen, wie es Dante gibt, der älter ist als Buridan:

> Intra duo cibi distanti e moventi
> D'un modo, prima si morrìa di fame,
> Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).
> Parad. IV. 1.

Physische Astronomie.

Für keinen Teil meiner Lehre durfte ich eine Bestätigung von seiten der empirischen Wissenschaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an sich der Wille ist, auch auf die unorganische Natur anwendet, und das, was in allen ihren Grundkräften wirksam ist, darstellt als schlechthin identisch mit dem, was wir in uns als Willen kennen. — Um so erfreulicher ist es mir gewesen, zu sehn, daß ein ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen ist, im Kontexte seiner Wissenschaft, auch diesen paradoxen Satz auszusprechen. Dies ist Sir John Herschel, in seinem Treatise on Astronomy, welcher 1833 erschienen ist und 1849 eine zweite erweiterte Auflage, unter dem Titel Outlines of Astronomy, erhalten hat. Er also, der, als Astronom, die Schwere nicht bloß aus der einseitigen und wirklich plumpen Rolle kennt, die sie auf Erden spielt, — sondern aus der edleren, die ihr im Weltraume zufällt, als wo die Weltkörper miteinander spielen, Zuneigung verraten, gleichsam liebäugeln, aber es nicht bis zur plumpen Berührung treiben, sondern, die gehörige Distanz bewahrend, ihren Menuett mit Anstand forttanzen, zur Harmonie der Sphären. — Sir John Herschel also läßt sich im siebten Kapitel, wo er an die Aufstellung des Gravitationsgesetzes geht, § 371 der ersten Auflage, also vernehmen:

---

*) Zwischen zwei gleich entfernte und gleichmäßig bewegte Speisen gestellt, würde der Mensch eher Hungers sterben, als daß er, aus freiem Willen, eine derselben zum Munde führte.

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer gegen diese senkrechten Linie, herab. Sie werden folglich hiezu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare oder mittelbare Ergebnis eines Bewußtseins und eines Willens ist, der irgendwo existiert, wenngleich wir nicht vermögen ihn auszuspüren: diese Kraft benennen wir Schwere."

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity"*).

Herschels Recensent in der Edinburgh' Review, Oct. 1833, als Engländer vor allem darauf bedacht, daß nur der mosaische Bericht nicht gefährdet werde**), nimmt großen Anstoß an dieser Stelle, bemerkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede sei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie, nebst allen ihren Eigenschaften, ins Dasein gerufen hat, will den Satz selbst durchaus nicht gelten lassen und leugnet dessen Konsequenz aus dem vorhergehenden Paragraphen, durch welchen Herschel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus diesem folgen würde (weil der Ursprung eines Begriffs dessen Inhalt bestimmt), daß jedoch dieser Vordersatz selbst falsch ist. Es ist nämlich die Behauptung, daß der Ursprung des Begriffes der Kausalität die Erfahrung sei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanstrengung

---

*) Dasselbe hat sogar schon Kopernikus gesagt: „Equidem existimo Gravitatem non aliud esse quam appetentiam quandam naturalem, partibus inditam a divina providentia opificis universorum, ut in unitatem integritatemque suam se conferant, in formam Globi coeuntes. Quam affectionem credibile est etiam Soli, Lunae caeterisque errantium fulgoribus, inesse, ut ejus efficacia, in ea qua se repraesentant rotunditate permaneant; quae nihilominus multis modis suos efficiunt circuitus. (Nicol. Copernici revol. Lib. I, Cap. IX. — Vergl. Exposition des Découvertes de M. le Chevalier Newton par M. Maclaurin, traduit de l'Anglois par M. Lavirotte. Paris 1749. S. 45.)

Herschel hat offenbar eingesehen, daß, wenn wir nicht, wie Cartesius, die Schwere durch einen Stoß von außen erklären wollen, wir schlechterdings einen den Körpern einwohnenden Willen annehmen müssen. Non datur tertium.

Zusatz zur 3. Auflage.

**) als welcher ihm mehr am Herzen liegt, als alle Einsicht und Wahrheit auf der Welt. Zusatz zur 3. Auflage.

auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantischen Philosophie noch nicht angebrochen ist, kann man an einen Ursprung des Begriffs der Kausalität aus der Erfahrung denken (abgesehn von den Philosophieprofessoren, welche Kants Lehren in den Wind schlagen und mich keiner Beachtung wert halten); am wenigsten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantischen ganz verschiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntnis der Kausalität notwendig vorhergängige Bedingung der Anschauung der Außenwelt selbst ist, als welche nur zu stande kommt durch den vom Verstande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Ursach, die sich nunmehr, im ebenfalls a priori angeschauten Raum, als Objekt darstellt. Da nun die Anschauung der Objekte unserm bewußten Wirken auf sie vorhergehn muß; so kann die Erfahrung von diesem nicht erst die Quelle des Kausalitätsbegriffs sein: denn ehe ich auf die Dinge wirke, müssen sie auf mich gewirkt haben, als Motive. Ich habe alles hieher Gehörige ausführlich erörtert im ersten Buch der Ergänzungen zur Welt als Wille und Vorstellung (Band IV, S. 184—188) und in der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, woselbst [Bd. I, S. 113] auch die von Herschel adoptierte Annahme ihre spezielle Widerlegung findet, brauche also nicht hier von neuem darauf einzugehn. Sogar aber empirisch ließe solche Annahme sich widerlegen, indem aus ihr folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborner Mensch keine Kunde von der Kausalität, mithin auch keine Anschauung der Außenwelt erhalten könnte: dies hat jedoch die Natur faktisch widerlegt, mittelst eines Unglücksfalles dieser Art, den ich aus der Quelle wiedergegeben habe, im soeben angeführten Kapitel meines Hauptwerkes (S. 187 dieser Ausgabe). — Bei unserm in Rede stehenden Ausspruch Herschels wäre also wieder einmal der Fall eingetreten, daß eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen gefolgert wird: dies entsteht allemal dann, wann wir durch ein richtiges Aperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehn, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnisgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis: dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.

Die flüssige Materie macht, durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Teile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um jenes Aperçus, welches die wahre Quelle des Herschelschen Ausspruchs ist, teilhaft zu werden, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Stroms über Felsenmassen, und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehn kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. Und ebenso überall wo wir eines ursprünglich Bewegten, einer unvermittelten, ersten Kraft inne werden, sind wir genötigt, ihr inneres Wesen als Willen zu denken. — So viel steht fest, daß hier Herschel, wie alle im obigen von mir aufgeführten Empiriker so verschiedener Fächer, in seiner Untersuchung an die Grenze geführt war, wo das Physische nur noch das Metaphysische hinter sich hat, welches ihm Stillstand gebot, und daß eben auch er, wie sie alle, jenseit der Grenze nur noch Willen sehn konnte.

Uebrigens ist hier Herschel, wie die meisten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußtsein unzertrennlich sei. Da ich über diesen Irrtum und seine Berichtigung durch meine Lehre mich im obigen genugsam ausgelassen habe, ist es nicht nötig, hier von neuem darauf einzugehn.

Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen: sehr fälschlich. Lebendig und Organisch sind Wechselbegriffe: auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu sein. In der ganzen Natur aber ist keine Grenze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem und Unorganischem, d. h. dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechselnde ist, — und dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Diese Grenze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Tier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf: also sie aufheben wollen, heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen. Hingegen daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein Wille beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt. Denn bei mir ist nicht, wie in der bisherigen Meinung, der Wille ein Accidens des Erkennens und mithin des Lebens; sondern das Leben selbst ist Erscheinung des Willens. Die Erkenntnis hingegen ist wirklich ein Acci-

dens des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestiert, ein Wollen zu erkennen, und es gibt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere: daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Prinzipien der Bewegung gebe, daß also die Bewegung eines Körpers zweierlei Ursprung haben könne, daß sie nämlich entweder von innen ausgehe, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie durch Ursachen entsteht. Diese Grundansicht wird meistens als sich von selbst verstehend vorausgesetzt und nur gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben: doch will ich, vollkommner Gewißheit halber, einige Stellen, wo dies geschieht, aus den ältesten und den neuesten Zeiten nachweisen. Schon Plato im Phädrus (p. 319, Bip.) stellt den Gegensatz auf zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper), — το ὑφ' ἑαυτου κινουμενον· και το, ᾡ εξωθεν το κινεισθαι. Auch im zehnten Buch de legibus (p. 85) finden wir dieselbe Antithese wieder*). — Ebenso stellt Aristoteles, Phys. VII, 2, den Grundsatz auf: ἅπαν το φερομενον η ὑφ' ἑαυτου κινειται, η ὑπ' αλλου (quidquid fertur a se movetur, aut ab alio). Im folgenden Buche, c. 4 und 5, kommt er auf denselben Gegensatz zurück und knüpft weitläuftige Untersuchungen daran, bei denen er, eben infolge der Falschheit des Gegensatzes, in große Verlegenheiten gerät**). — Und noch in neuester Zeit kommt J. J. Rousseau sehr naiv und unbefangen mit demselben Gegensatz heran, in der berühmten Profession de foi du vicaire Savoyard (also Emile, IV, p. 27, Bip.): j'apperçois dans les corps deux sortes de mouvement, savoir: mouvement communiqué, et mouvement spontané ou volontaire: dans le premier

---

*) Nach ihm hat Cicero sie wiederholt in den beiden letzten Kapiteln des Somnium Scipionis. Zusatz zur 3. Auflage.

**) Auch Maclaurin in seinem Account of Newtons discoveries, p. 102, legt diese Grundansicht dar, als seinen Ausgangspunkt. Zusatz zur 3. Auflage.

la cause motrice est étrangère au corps mû; et dans le second elle est en lui-même. — Aber sogar noch in unsern Tagen, und im hochtrabenden, gedunsenen Stil derselben, läßt Burdach (Physiol. Bd. 4, S. 323) sich also vernehmen: „Der Bestimmungsgrund einer Bewegung liegt entweder innerhalb, oder außerhalb dessen, was sich bewegt. Die Materie ist äußeres Dasein, hat Bewegungskräfte, aber setzt dieselben erst bei gewissen räumlichen Verhältnissen und äußern Gegensätzen in Thätigkeit: nur die Seele ist ein immerfort thätiges Inneres, und nur der beseelte Körper findet in sich, unabhängig von äußern mechanischen Verhältnissen, Anlaß zu Bewegungen und bewegt sich eigenmächtig."

Ich nun aber muß hier, wie einst Abälard, sagen: si omnes patres sic, at ego non sic: denn, im Gegensatz zu dieser Grundansicht, so alt und allgemein sie auch sein mag, geht meine Lehre dahin, daß es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung gibt, daß sie nicht entweder von innen ausgeht, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie aus Ursachen entspringt; sondern daß beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich stattfindet. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus: diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv; ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andrerseits die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache bloß hervorgerufen wird. Es gibt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Prinzip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursach, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes, oder des Motivs auftreten kann.

Alles dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille; hingegen soweit die Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestiert, d. h. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehen: hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist; weil sie um so mehr auf dem

Gebiet der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Prinzip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich hat, bloße Form; also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik: hier ist alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig; indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne: welches alles daher kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unseres eigenen Intellekts zu thun haben. Also je mehr Verständlichkeit an einem Verhältnisse ist, desto mehr besteht es in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich selbst. Die angewandte Mathematik, also Mechanik, Hydraulik u. s. w., betrachtet die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, wo noch das meiste auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung liegt, hat aber doch schon ein empirisches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchsichtigkeit, sich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Teile der Physik und Chemie vertragen, aus demselben Grunde, noch eine mathematische Behandlung: höher hinauf in der Wesenleiter fällt sie ganz weg; gerade weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. Unter der Rubrik Pflanzenphysiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden und erkennenden Wesen das Motiv und der Willensakt, das Vorstellen und Wollen, immer deutlicher sich sondern und auseinander treten, je höher man in der Wesenleiter steigt. Ebenso nun sondert sich, nach demselben Maßstab, auch im unorganischen Naturreich die Ursach immer mehr von der Wirkung, und in demselben Maß tritt das rein Empirische, welches eben Erscheinung des Willens ist, immer deutlicher hervor; aber eben damit nimmt die Verständlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leser seine ungeteilte Aufmerksamkeit zu schenken bitte; da solche ganz besonders geeignet ist, den Grundgedanken meiner Lehre, sowohl in Hinsicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellste Licht zu stellen. Hierin aber besteht alles, was ich zu thun vermag: hingegen zu machen, daß meinen Zeitgenossen Gedanken willkommner

seien, als Wortkram, steht nicht in meiner Macht; sondern nur, mich zu trösten, daß ich nicht der Mann meiner Zeit bin.

Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursach und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäßig; weshalb wir hier die Kausalverknüpfung am vollkommensten verstehn: z. B. die Ursach der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer andern, welche ebensoviel Bewegung verliert, als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichste Faßlichkeit der Kausalität. Das dabei doch noch vorhandene Geheimnisvolle beschränkt sich auf die Möglichkeit des Ueberganges der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieser Art ist so gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Ursach herüberwandern muß. Dasselbe gilt von allen rein mechanischen Wirkungen, und wenn wir sie nicht alle ebenso augenblicklich begreifen; so liegt dies bloß daran, daß Nebenumstände sie uns verdecken, oder die komplizierte Verbindung vieler Ursachen und Wirkungen uns verwirrt: an sich ist die mechanische Kausalität überall gleich faßlich, nämlich im höchsten Grad, weil hier Ursach und Wirkung nicht qualitativ verschieden sind, und wo sie es quantitativ sind, wie beim Hebel, die Sache sich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältnissen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnisvolles, die Schwerkraft, hinzu: wirken elastische Körper, auch die Federkraft. — Schon anders ist es, wenn wir auf der Stufenleiter der Erscheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Ursach, und Ausdehnung, Flüssigwerden, Verflüchtigung, oder Krystallisation, als Wirkung, sind nicht gleichartig: daher ist ihr kausaler Zusammenhang nicht verständlich. Die Faßlichkeit der Kausalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüssig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme krystallisiert, wird bei einer größeren geschmolzen. Wärme macht Wachs weich, Thon hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorsilber schwarz. Wenn nun gar zwei Salze einander zersetzen, zwei neue sich bilden; so ist uns die Wahlverwandtschaft ein tiefes Geheimnis, und die Eigenschaften der zwei neuen Körper sind nicht die Vereinigung der Eigenschaften ihrer getrennten Bestandteile. Jedoch können wir der Zusammensetzung noch folgen und nachweisen, woraus die neuen Körper entstanden,

können auch das Verbundene wieder trennen, dasselbe Quantum dabei herstellend. Also zwischen Ursach und Wirkung ist hier merkliche Heterogeneität und Inkommensurabilität eingetreten: die Kausalität ist geheimnisvoller geworden. Beides ist noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektrizität, oder der Voltaischen Säule, vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases, oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursach und Wirkung: die Kausalität hüllt sich in dichten Schleier, welchen einigermaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampère, Faraday mit größter Anstrengung sich bemüht haben. Bloß die Gesetze der Wirkungsart lassen sich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mitteilung, Verteilung, Schlag, Entzündung, Zersetzung, Laden, Isolierung, Entladen, elektrische Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch sie beliebig leiten können: aber der Vorgang selbst bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier also ist Ursach und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverständlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kausalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimnis bleibt. Auch scheint uns, in dem Maße, als wir höher steigen, in der Wirkung mehr, und in der Ursache weniger zu liegen. Dieses alles ist daher noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kundgibt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holze füllt, dieses mit Blättern desselben Baumes bedeckt und Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt; so entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser begossen liefert eine Welt raschbeweglicher Infusionstierchen. Wie heterogen ist hier Wirkung und Ursache, und wie vielmehr scheint in jener, als in dieser zu liegen! Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Samenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem spezifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nährender, die *ein* Boden trägt, *ein* Sonnenlicht bescheint, *ein* Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verständlichkeit für uns. Denn die Kausalität tritt hier schon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für solchen. Nur das Schema von Ursach und Wirkung ist uns geblieben: wir erkennen

dieses als Ursach, jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weise der Kausalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwischen der Ursach und der Wirkung statt, sondern auch kein quantitatives Verhältnis: mehr und mehr erscheint die Wirkung beträchtlicher, als die Ursach; auch wächst die Wirkung des Reizes nicht nach Maßgabe seiner Steigerung, sondern oft ist es umgekehrt. Treten wir nun aber gar in das Reich der erkennenden Wesen; so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältnis. Inzwischen ist bei dem auf anschauliche Vorstellungen beschränkten Tiere noch die Gegenwart des als Motiv wirkenden Objekts nötig; welches sodann augenblicklich und unausbleiblich wirkt (Dressur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, beiseite gesetzt): denn das Tier kann keinen Begriff mit sich herumtragen, der es vom Eindrucke der Gegenwart unabhängig machte, die Möglichkeit der Ueberlegung gäbe und es zum vorsätzlichen Handeln befähigte. Dies kann der Mensch. Vollends also bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anschauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, sondern ein bloßer Begriff, der sein gegenwärtiges Dasein allein im Gehirne des Handelnden hat, aber abgezogen ist aus vielen verschiedenartigen Anschauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder auch durch Worte überliefert. Die Sonderung zwischen Ursach und Wirkung ist so übergroß geworden, und die Wirkung ist im Verhältnis zur Ursache so stark angewachsen, daß es dem rohen Verstande nunmehr erscheint, als sei gar keine Ursach mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, sei grundlos, d. h. frei. Dieserhalb eben stellen sich die Bewegungen unsers Leibes, wenn wir sie von außen reflektierend anschauen, als ein ohne Ursache Geschehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfahrung und Nachsinnen belehren uns, daß diese Bewegungen, wie alle andern, allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt, und daß, in jener Stufenfolge, die Ursache nur an materialer Realität hinter der Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat. — Also auf dieser Stufe, der höchsten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verständlichkeit der Kausalität verlassen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein ge-

nommen, ist noch übrig geblieben, und es bedarf der reifen Reflexion, um auch hier noch dessen Anwendbarkeit und die Notwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema überall herbeiführt.

Nun aber, — sowie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle gerät, bis, nachdem man die Mitte überschritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt; gerade so hier: — wo das nach außen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältigt wurde, zuletzt nur noch einen schwachen und ungewissen Schimmer verbreitete; eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, daß wir, die Urteilenden, gerade die hier zu beurteilenden Objekte selbst sind. Für die äußere Anschauung und den in ihr thätigen Verstand hatte sich die zunehmende Schwierigkeit des, anfangs so klaren, Verständnisses der Kausalverbindung allmählich so gesteigert, daß diese bei den animalischen Aktionen zuletzt fast zweifelhaft wurde und solche sogar als eine Art Wunder erblicken ließ: gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter ist, als alles, was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntnis ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnislosen Natur, bei denen zwar die Kausalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um so klärer, je weiter sie von diesen weglagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, selbst nicht bei dem durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieses x hatte sich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchsten Stufen, die Kausalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als diese am wenigsten leisten konnte, sich als Wille entschleiert, — dem Mephistopheles zu vergleichen, wann er, infolge gelehrter Angriffe, aus dem kolossal gewordenen Pudel, dessen Kern er war, hervortritt. Die Identität dieses x auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur schwach hervortrat, dann auf den höheren, wo es

seine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchsten, wo es alles beschattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unserer eigenen Erscheinung, sich dem Selbstbewußtsein als Wille kundgibt, anzuerkennen, ist infolge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntnis, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständnis der Natur und des eigenen Selbst: dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur das Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimnis, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei; wodurch die Hauptfrage, um welche sich die Philosophie seit Cartesius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden, deren totale Diversität Kant auf das gründlichste, mit beispiellosem Tiefsinn, dargethan hatte, und deren absolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektualer Anschauung, behaupteten. Wenn man hingegen sich jener Einsicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit ist, entzieht; so wird man nie zum Verständnis des innern Wesens der Natur gelangen, als zu welchem es durchaus keinen andern Weg gibt; vielmehr fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrtum anheim. Nämlich man behält, wie oben gesagt, zwei grundverschiedene Urprinzipien der Bewegung, zwischen denen eine feste Scheidewand steht: die Bewegung durch Ursachen und die durch Willen. Die erstere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverständlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklassen, das um so viel mehr in sich faßt, je höher das Objekt der Betrachtung steht; — und die zweite, die Bewegung durch Willen, steht da als dem Prinzip der Kausalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Vereinigung der äußern mit der innern Erkenntnis, da wo sie sich berühren; so erkennen wir, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen

in uns. Wir erkennen, sage ich, erstlich das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursach, als Reiz, als anschauliches Motiv, als abstraktes, gedachtes Motiv: wir erkennen es als eins und dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper so viel Bewegung verliert, als er mitteilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der siegende Gedanke, als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Notwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind, und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhange zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen; bringen wir die neue, von innen erhaltene Erkenntnis zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnisvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das Ansich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich dasselbe mit dem, was bei den Aktionen unseres, ebenso als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille. — Dies ist (gebärdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philosophie: und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht; so werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir also einerseits das Wesen der Kausalität, welches seine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchsten; so erkennen wir auch andrerseits das Wesen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefsten, obgleich wir nur auf der allerhöchsten diese Erkenntnis unmittelbar erhalten. Der alte Irrtum sagt: wo Wille ist, ist keine Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber

sagen: überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agiert ohne Kausalität. Das punctum controversiae ist also, ob Wille und Kausalität, in einem und demselben Vorgange, zugleich und zusammen bestehen können und müssen. Was die Erkenntnis, daß es allerdings so sei, erschwert, ist der Umstand, daß Kausalität und Wille auf zwei grundverschiedene Weisen erkannt werden: Kausalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verstand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar; und daß daher, je klärer in jedem gegebenen Fall die Erkenntnis des einen, desto dunkler die des andern ist. Daher erkennen wir, wo die Kausalität am faßlichsten ist, am wenigsten das Wesen des Willens; und wo der Wille unleugbar sich kundgibt, wird die Kausalität so verdunkelt, daß der rohe Verstand es wagen konnte, sie wegzuleugnen. — Nun aber ist Kausalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter als die a priori erkennbare Form des Verstandes selbst, also das Wesen der Vorstellung als solcher, welche die eine Seite der Welt ist: die andere Seite ist Wille: er ist das Ding an sich. Jenes in umgekehrtem Verhältnis stehende Deutlichwerden der Kausalität und des Willens, jenes wechselweise Vor- und Zurücktreten beider, liegt also daran, daß je mehr uns ein Ding bloß als Erscheinung, d. h. als Vorstellung, gegeben ist, desto deutlicher zeigt sich die apriorische Form der Vorstellung, d. i. die Kausalität; so bei der leblosen Natur: — umgekehrt aber, je unmittelbarer uns der Wille bewußt ist, desto mehr tritt die Form der Vorstellung, die Kausalität, zurück; so an uns selbst. Also, je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir die andre aus dem Gesicht.

Linguistik.

Unter dieser Rubrik habe ich bloß eine von mir selbst in diesen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzuteilen, welche bisher der Aufmerksamkeit entgangen zu sein scheint. Daß sie jedoch Berücksichtigung verdiene, bezeugt Senecas Ausspruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacis-

simis notis signat. Epist. 81. Und Lichtenberg sagt: „Wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man alles selbst hineinträgt; sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin."

In sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnislosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken: kein Ausdruck, der dieses enthielte, ist mir bekannt.

So sagt Seneca (Quaest. nat. II, 24) vom herabgeschleuderten Feuer des Blitzes: In his, ignibus accidit, quod arboribus: quarum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex voluntate est. Si ignem permittis ire quo velit, coelum repetet. In allgemeinerem Sinne sagt Plinius: nec quaerenda in ulla parte naturae ratio, sed voluntas. Hist. nat. 37, 15. Nicht minder liefert das Griechische uns Belege: Aristoteles, indem er die Schwere erläutert, sagt (De coelo II, c. 13) μικρον μεν μοριον της γης, εαν μετεωρισθεν αφεθη, φερεται, και μενειν ουκ εθελει (parva quaedam terrae pars, si elevata dimittitur, fertur, neque vult manere). Und im folgenden Kapitel: Δει δε ἑκαστον λεγειν τοιουτον ειναι, ὁ φυσει βουλεται ειναι, και ὁ ὑπαρχει, αλλα μη ὁ βιᾳ και παρα φυσιν (unumquodque autem tale dicere oportet, quale naturâ suâ esse vult, et quod est; sed non id quod violentiâ et praeter naturam est). Sehr bedeutend und schon mehr, als bloß linguistisch, ist es, daß Aristoteles, in der Ethica magna I, c. 14, wo ausdrücklich sowohl von leblosen Wesen (dem Feuer, das nach oben, und der Erde, die nach unten strebt), als von Tieren die Rede ist, sagt, sie könnten gezwungen werden, etwas gegen ihre Natur, oder ihren Willen, zu thun: παρα φυσιν τι, η παρ' ά βουλονται ποιειν, — also als Paraphrase des παρα φυσιν, sehr richtig παρ' ά βουλονται setzt. — Anakreon, in der 29. Ode εις Βαθυλλον, wo er das Bildnis seines Geliebten bestellt, sagt von den Haaren: Ἑλικας δ'ελευθέρους μοι πλοκάμων, ἄτακτα συνθεὶς, ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι (capillorum cirros incomposite jungens, sine utut volunt jacere). Im Deutschen sagt Bürger: „hinab will der Bach,

nicht hinan". Auch im gemeinen Leben sagen wir täglich: „das Wasser siedet, es will überlaufen", — „das Gefäß will bersten", — „die Leiter will nicht stehn". — Le feu ne veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Englischen ist das Verbum Wollen sogar das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß jedem Wirken ein Wollen zum Grunde liegt. Uebrigens aber wird das Streben erkenntnisloser und lebloser Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menschliche Begehren und Streben ist: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way through - - - -. — Im Italienischen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio non vuol andare. — Außerdem noch ist in diese Sprache der Begriff des Wollens so tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erfordernisses, jedes Notwendigseins angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Sogar in der von allen Sprachen des Sanskritstammes von Grund aus verschiedenen chinesischen finden wir ein sehr ausdrückliches, hieher gehöriges Beispiel: nämlich im Kommentar zum Y-king heißt es, nach der genauen Uebersetzung des Paters Regis: Yang, seu materia coelestis, vult rursus ingredi, vel (ut verbis doctoris Tching-tse utar) vult rursus esse in superiore loco; scilicet illius naturae ratio ita fert, seu innata lex (Y-king ed. J. Mohl, Vol. I, p. 341).

Entschieden mehr, als linguistisch, nämlich Ausdruck des innig verstandenen und gefühlten Hergangs im chemischen Prozesse, ist es, wenn Liebig, in seiner „Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur" S. 394 sagt: „es entsteht Aldehyd, welcher mit derselben Begierde, wie schweflige Säure, sich direkt mit Sauerstoff zu Essigsäure verbindet. — Und abermals in seiner „Chemie in Anwendung auf Physiologie": „der Aldehyd, welcher mit großer Begierde Sauerstoff aus der Luft anzieht". Da er, von derselben Erscheinung redend, sich zweimal dieses Ausdrucks bedient; so ist es nicht zufällig, sondern weil nur dieser Ausdruck der Sache entspricht*).

---

*) Auch die französischen Chemiker sagen z. B: „Il est évident que les métaux ne sont pas tous également avides d'oxygène" . . . . . „la difficulté de la réduction devait correspondre nécessairement à une avidité

Die Sprache also, dieser unmittelbarste Abdruck unserer Gedanken, gibt Anzeige, daß wir genötigt sind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken; aber keineswegs legt sie den Dingen auch Erkenntnis bei. Die vielleicht ausnahmslose Uebereinstimmung der Sprachen in diesem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus sei, sondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Wesen der Dinge hier den Ausdruck bestimmt.

Animalischer Magnetismus und Magie.

Als im Jahre 1818 mein Hauptwerk erschien, hatte der animalische Magnetismus erst kürzlich seine Existenz erkämpft. Hinsichtlich der Erklärung desselben aber war zwar auf den passiven Teil, also auf das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegensatz zwischen Cerebral- und Gangliensystem zum Prinzip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Teil, das eigentliche Agens, vermöge dessen der Magnetiseur diese Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprinzipien, der Art wie Mesmers alles durchdringender Weltäther, oder andrerseits die von Stieglitz als Ursach angenommene Hautausdünstung des Magnetiseurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man sich zu einem Nervengeist, der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache ist. Kaum mochte einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit

---

fort grande du métal pur pour l'oxygène". — (S. Paul de Remusat, La Chimie à L'Exposition. L'Aluminium. In der Revue des deux Mondes, 1855, pag. 649.)

Schon Vaninus (De admirandis naturae arcanis pag. 170) sagt: argentum vivum etiam in aqua conglobatur, quemadmodum et in plumbi scobe etiam: at a scobe non refugit (dies gegen eine angeführte Meinung des Cardanus) imo ex ea quantum potest colligit: quod nequit [scil. colligere], ut censeo, **invitum** relinquit: **natura enim et sua appetit, et vorat.** Dies ist offenbar mehr, als sprachlich: er legt ganz entschieden dem Quecksilber einen Willen bei. Und so wird man überall finden, daß, wenn in Physik und Chemie zurückgegangen wird auf die Grundkräfte und die ersten nicht weiter abzuleitenden Eigenschaften der Körper, diese alsdann durch Ausdrücke bezeichnet werden, welche dem Willen und seinen Aeußerungen angehören.

Zusatz zur 3. Auflage.

davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Bestätigung meiner Lehre zu hoffen.

Aber dies diem docet, und so hat seit jener Zeit die große Lehrmeisterin Erfahrung es zu Tage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiseur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem gesetzmäßigen Naturlauf so ganz entgegen scheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige Ungläubigkeit, das Verurteilen von einer Kommission, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoisier waren, kurz alles, was in der ersten wie in der zweiten Periode sich dagegen gestellt hat (nur nicht das in England bis vor kurzem herrschende rohe und stupide Verurteilen ohne Untersuchung) völlig zu entschuldigen ist, — daß, sage ich, jenes Agens nichts anderes ist, als der Wille des Magnetisierenden. Ich glaube nicht, daß heutzutage, unter denen, welche Praxis mit Einsicht verbinden, noch irgend ein Zweifel hierüber obwaltet, und halte es daher für überflüssig, die zahlreichen, dies bekräftigenden Aussprüche der Magnetiseurs anzuführen*). So ist denn die Losung Puysegurs und der älteren französischen Magnetiseurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuversicht!" nicht nur durch die Zeit bewährt worden, sondern hat sich zu einer richtigen Einsicht in den Vorgang selbst entwickelt**). Aus Kiesers „Tellurismus", der wohl noch immer das gründlichste und ausführlichste Lehrbuch des animalischen Magnetismus ist, geht zur Genüge hervor, daß kein magnetischer Akt ohne den Willen wirksam ist, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetische Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation scheint nur ein Mittel zu sein, den Willensakt und seine Richtung zu fixieren und gleichsam zu verkörpern. In diesem Sinne sagt Kieser (Tellur. Bd. I, S. 379): „Insofern die Hände des Menschen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Thätigkeit des Menschen" (d. i. den Willen) „am sichtbarsten ausdrücken, die wirkenden Organe beim Magnetisieren sind, entsteht die magnetische

*) Nur eine Schrift aus ganz neuer Zeit will ich erwähnen, welche ausdrücklich die Absicht hat, darzuthun, daß der Wille des Magnetiseurs das eigentlich Wirkende ist: Qu'est-ce que le Magnétisme? par E. Gromier, Lyon 1850. Zusatz zur 3. Auflage.

**) Aber schon Puysegur selbst, im Jahre 1784, sagt: „Lorsque vous avez magnétisé le malade, votre but était de l'endormir, et vous y avez réussi par le seul acte de votre volonté; c'est de même par un autre acte de volonté que vous le réveillez". (Puységur, Magnet. anim. 2. édit. 1820, Catéchisme magnétique p. 150—171.) Zusatz zur 3. Auflage.

Manipulation." Noch genauer drückt sich hierüber de Lausanne, ein französischer Magnetiseur, aus, in den Annales du magnétisme animal, 1814—1816, Heft 4, indem er sagt: L'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant une forme extérieure et sensible, tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action. Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objektität des Willens, ja, eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille selbst ist; so fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zusammen. Wo aber ohne jenen gewirkt wird, geschieht es gewissermaßen künstlich, durch einen Umweg, indem die Phantasie den äußern Akt, bisweilen sogar die persönliche Gegenwart, ersetzt: daher es eben auch viel schwieriger ist und seltner gelingt. Demgemäß führt Kieser an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!" oder „du sollst!" stärker wirkt als das bloß innere Wollen des Magnetiseurs. — Hingegen ist die Manipulation und der äußere Akt überhaupt eigentlich ein unfehlbares Mittel zur Fixierung und Thätigkeit des Willens des Magnetiseurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich sind, indem ja der Leib und seine Organe nichts als die Sichtbarkeit des Willens selbst sind. Hieraus erklärt es sich, daß Magnetiseurs bisweilen ohne bewußte Anstrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetisieren, aber doch wirken. Ueberhaupt ist es nicht das Bewußtsein des Wollens, die Reflexion über dasselbe, sondern das reine, von aller Vorstellung möglichst gesonderte Wollen selbst, welches magnetisch wirkt. Daher finden wir in den Vorschriften für den Magnetiseur, welche Kieser (Tellur. Bd. I, S. 400 ff.) gibt, alles Denken und Reflektieren des Arztes, wie des Patienten, auf ihr beiderseitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorstellungen erregen, alles Gespräch zwischen beiden, als fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht u. s. w. ausdrücklich untersagt, und empfohlen, daß alles soviel als möglich unbewußt vorgehe; wie dies auch von sympathetischen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem allen ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirksam ist; welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes

Gebiet, ein Sekundäres, möglichst ausgeschlossen werde. Faktische Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetisieren der Wille ist und jeder äußere Akt nur sein Vehikel, findet man in allen neuern und bessern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnötige Weitläufigkeit, sie hier zu wiederholen: jedoch will ich einen hersetzen, nicht weil er besonders auffallend ist, sondern weil er von einem außerordentlichen Manne herrührt und als dessen Zeugnis ein eigentümliches Interesse hat: Jean Paul ist es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben“ Bd. 8, S. 120) sagt: „ich habe in einer großen Gesellschaft eine Frau von K. durch bloßes festwollendes Anblicken, wovon niemand wußte, zweimal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte.“ Auch wird heutzutage der gewöhnlichen Manipulation oft ein bloßes Fassen und Halten der Hände des Patienten, unter festem Anblicken desselben, mit größtem Erfolge substituiert; eben weil auch dieser äußere Akt geeignet ist, den Willen in bestimmter Richtung zu fixieren. Diese unmittelbare Gewalt, welche der Wille auf andere ausüben kann, legen aber mehr als alles die wundervollen Versuche des Herrn Dupotet und seiner Schüler an den Tag, welche derselbe, in Paris, sogar öffentlich vornimmt und in denen er, durch seinen bloßen, mit wenigen Gebärden unterstützten Willen, die fremde Person nach Belieben lenkt und bestimmt, ja, sie zu den unerhörtesten Kontorsionen zwingt. Einen kurzen Bericht darüber erteilt ein anscheinend durchaus ehrlich abgefaßtes Schriftchen: „Erster Blick in die Wunderwelt des Magnetismus“, von Karl Scholl, 1853*).

---

*) Im Jahre 1854 habe ich das Glück gehabt, die außerordentlichen Leistungen dieser Art des Herrn Regazzoni aus Bergamo hier zu sehn, in denen die unmittelbare, also magische Gewalt seines Willens über andere unverkennbar war, und deren Echtheit keinem zweifelhaft bleiben konnte, als etwan dem, welchem die Natur alle Fähigkeit zur Auffassung pathologischer Zustände gänzlich versagt hätte: dergleichen Subjekte gibt es jedoch: man muß aus ihnen Juristen, Geistliche, Kaufleute oder Soldaten machen; nur um des Himmels willen keine Aerzte: denn der Erfolg würde mörderisch sein, sintemal in der Medizin die Diagnose die Hauptsache ist. — Seine mit ihm in Rapport stehende Somnambule konnte er beliebig in vollständige Katalepsie versetzen, ja, er konnte durch seinen bloßen Willen, ohne Gestus, wenn sie ging und er hinter ihr stand, sie rücklings niederwerfen. Er konnte sie lähmen, in Starrkrampf versetzen, mit erweiterten Pupillen, völliger Unempfindlichkeit, und den unverkennbarsten Zeichen eines völlig kataleptischen Zustandes. Eine Dame aus dem Publiko ließ er Klavier spielen, und dann, 15 Schritte hinter ihr stehend, lähmte er sie, durch Willen mit Gestus, so, daß sie nicht weiter spielen konnte. Dann stellte er sie gegen eine Säule und zauberte sie fest, daß sie nicht vom Fleck konnte, trotz der größten Anstrengung. — Nach meiner Beobachtung sind fast

Einen Beleg anderer Art zu der in Rede stehenden Wahrheit gibt auch was in den „Mitteilungen über die Somnambule Auguste K. in Dresden", 1843, diese selbst S. 53 aussagt: „Ich befand mich im Halbschlaf; mein Bruder wollte ein ihm bekanntes Stück spielen. Ich bat ihn, weil mir das Stück nicht gefalle, es nicht zu spielen. Er versuchte es dennoch, und so brachte ich es durch meinen entgegenstrebenden festen Willen so weit, daß er mit aller Anstrengung sich auf das Stück nicht mehr besinnen konnte." — Den höchsten Klimax aber erreicht die Sache, wenn diese unmittelbare Gewalt des Willens sich sogar auf leblose Körper erstreckt. So unglaublich dies scheint, so liegen dennoch zwei, von ganz verschiedenen Seiten kommende Berichte darüber vor. Nämlich in dem soeben genannten Buche wird, S. 115, 116 und 318, mit Anführung der Zeugen, erzählt, daß diese Somnambule die Nadel des Kompasses einmal um 7°, ein andermal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren bloßen Willen, mittelst Fixierung des Blicks auf die Nadel, abgelenkt hat. — Sodann berichtet, aus der englischen Zeitschrift Brittania, Galignani's Messenger vom 23. Oktober 1851, daß die Somnambule Prudence Bernard aus Paris, in einer öffentlichen Sitzung in London, die Nadel eines Kompasses durch das bloße Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genötigt hat, dieser Bewegung zu folgen; wobei Herr Brewster, der Sohn des Physikers, und zwei andere Herren aus dem Publiko die Stelle der Geschwornen vertraten (acted as jurors).

---

alle seine Stücke daraus zu erklären, daß er das Gehirn vom Rückenmark isoliert, entweder gänzlich, wodurch alle sensibeln und motorischen Nerven gelähmt werden und völlige Katalepsie entsteht; oder die Lähmung bloß die motorischen Nerven trifft, wo die Sensibilität bleibt, also der Kopf sein Bewußtsein behält, auf einem ganz scheintoten Körper sitzend. Ebenso wirkt die Strychnine: sie lähmt allein die motorischen Nerven, bis zum völligen Tetanus, der zum Erstickungstode führt; hingegen läßt sie die sensibeln Nerven, folglich auch das Bewußtsein, unversehrt. Dasselbe leistet Regazzoni durch den magischen Einfluß seines Willens. Der Augenblick jener Isolation ist durch eine gewisse eigentümliche Erschütterung des Patienten deutlich sichtbar. Ueber die Leistungen Regazzonis und ihre für jeden, dem nicht aller Sinn für die organische Natur verschlossen ist, unverkennbare Echtheit, empfehle ich eine kleine französische Schrift von L. A. V. Dubourg: „Antoine Regazzoni de Bergame à Francfort sur Mein." Frankfurt, November 1854, 31 Seiten, 8°.

Im Journal du Magnétisme, éd. Dupotet, vom 25. August 1856, in der Recension einer Schrift de la Catalepsie, mémoire couronné, 1856, 4°, sagt der Recensent Morin: „La plupart des caractères, qui distinguent la catalepsie, peuvent être obtenus artificiellement et sans danger sur les sujets magnétiques, et c'est même là une des expériences les plus ordinaires des séances magnétiques." Zusatz zur 3. Auflage.

Sehn wir nun also den Willen, welchen ich als das Ding an sich, das allein Reale in allem Dasein, den Kern der Natur, aufgestellt habe, vom menschlichen Individuo aus, im animalischen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kausalverbindung, d. h. dem Gesetz des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaßen aufheben, und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag legen; — so wüßte ich nicht, welche thatsächlichere Bestätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe. Wird doch sogar, infolge seiner Erfahrungen, ein mit meiner Philosophie ohne Zweifel unbekannter Magnetiseur, Graf Szapary, dahin gebracht, daß er dem Titel seines Buches, „Ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkörper und Lebensessenz", 1840, als Erläuterung die denkwürdigen Worte hinzufügt: „oder physische Beweise, daß der animalisch-magnetische Strom das Element, und der Wille das Prinzip alles geistigen und körperlichen Lebens sei." — Der animalische Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf, als welche schon Baco von Verulam, in seiner Klassifikation der Wissenschaften (Instaur. magna L. III) die Magie bezeichnete: er ist die empirische oder Experimentalmetaphysik. — Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehn wir das der bloßen Erscheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen: zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zustand des Hellsehns setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus.

Infolge eines solchen Thatbestandes hat allmählich, trotz so vielen entgegenstehenden Gründen und Vorurteilen, die Meinung sich geltend gemacht, ja, fast zur Gewißheit erhoben, daß der animalische Magnetismus und seine Phänomene identisch sind mit einem Teil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunst, von deren Realität nicht etwan bloß die sie so hart verfolgenden christlichen Jahrhunderte, sondern ebensosehr alle Völker der ganzen Erde, selbst die wilden nicht ausgeschlossen, alle Zeitalter hindurch über-

zeugt gewesen sind, und auf deren schädliche Anwendung schon die zwölf Tafeln der Römer*), die Bücher Mosis und selbst Platons elftes Buch von den Gesetzen die Todesstrafe setzen. Wie ernstlich es damit, auch in der aufgeklärtesten Römerzeit, unter den Antoninen, genommen wurde, beweist die schöne gerichtliche Verteidigungsrede des Apulejus wider die gegen ihn erhobene und sein Leben bedrohende (Oratio de magia, p. 104, Bip.) Anklage der Zauberei, in welcher er allein bemüht ist, den Vorwurf von sich abzuwälzen, nicht aber die Möglichkeit der Magie irgend leugnet, vielmehr in ebensolche läppische Details eingeht, wie in den Hexenprozessen des Mittelalters zu figurieren pflegen. Ganz allein das letztverflossene Jahrhundert in Europa macht, in Hinsicht auf jenen Glauben, eine Ausnahme, und zwar infolge der von Baltazar Becker, Thomasius und einigen andern, in der guten Absicht, den grausamen Hexenprozessen auf immer die Thüre zu schließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Diese Meinung, von der Philosophie desselben Jahrhunderts begünstigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, sogar nicht in England, dessen gebildete Klassen hingegen mit einem sie erniedrigenden Köhlerglauben in Religionssachen einen unerschütterlichen Thomas- oder Thomasius-Unglauben an alle Thatsachen, welche über die Gesetze von Stoß und Gegenstoß, oder Säure und Alkali, hinausgehn, zu vereinigen verstehn und es sich nicht von ihrem großen Landsmann gesagt sein lassen wollen, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden gibt, als ihre Philosophie sich träumen läßt. Ein Zweig der alten Magie hat sich unter dem Volke sogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen seiner wohlthätigen Absicht durfte, nämlich die sympathetischen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln ist. Am alltäglichsten ist die sympathetische Kur der Warzen, deren Wirksamkeit bereits der behutsame und empirische Baco von Verulam aus eigener Erfahrung bestätigt (Silva silvarum § 997); sodann ist das Besprechen der Gesichtsrose, und zwar mit Erfolg, so häufig, daß es leicht ist, sich davon zu überzeugen: ebenfalls das Besprechen des Fiebers

---

*) Plin. hist. nat. L. 30, c. 3. Zusatz zur 3. Auflage.

gelingt oft u. dgl. m.*). — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die sinnlosen Worte und Zeremonien, sondern, wie beim Magnetisieren, der Wille des Heilenden ist, bedarf, nach dem oben über Magnetismus Gesagten, keiner Auseinandersetzung. Beispiele sympathetischer Kuren finden die mit denselben noch Unbekannten in Kiesers „Archiv für den tierischen Magnetismus“, Bd. 5, Heft 3, S. 106; Bd. 8, Heft 3, S. 145; Bd. 9, Heft 2, S. 172, und Bd. 9, Heft 1, S. 128. Auch das Buch des Dr. Most, „Ueber sympathetische Mittel und Kuren“, 1842, ist zur vorläufigen Bekanntschaft mit der Sache brauchbar**). — Also diese zwei Thatsachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremtorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte.

Ein glücklicher Umstand ist es, daß die in unsern Tagen eingetretene Berichtigung dieser Ansicht von der Arzneiwissenschaft ausgegangen ist; weil diese zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu starken Impuls nach der entgegengesetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden könnten. Auch ist es, wie gesagt, nur ein Teil der Magie, dessen Realität durch den animalischen Magnetismus und die sympathetischen Kuren gerettet wird: sie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Teil dem alten Verdammungsurteil, bis auf weiteres, unterworfen, oder dahingestellt bleiben, ein andrer aber, durch seine Analogie mit dem animalischen Mag-

---

*) In den Times, 1855, June 12, pag. 10 wird erzählt:

A horse-charmer.

On the voyage to England the ship Simla experienced some heavy weather in the Bay of Biscay, in which the horses suffered severely, and some, including a charger of General Scarlett, became unmanageable. A valuable mare was so very bad, that a pistol was got ready to shoot her and to end her misery; when a Russian officer recommended a Cossak prisoner to be sent for, as he was a „juggler“ and could, by charms, cure any malady in a horse. He was sent for, and immediately said he could cure it at once. He was closely watched, but the only thing they could observe him do was to take his sash off and tie a knot in it 3 several times. However the mare, in a few minutes, got on her feet and began to eat heartily, and rapidly recovered.

Zusatz zur 3. Auflage.

**) Schon Plinius gibt im 28. Buch, Kap. 6 bis 17 eine Menge sympathetischer Kuren an. Zusatz zur 3. Auflage.

netismus, wenigstens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geschichte der Magie als Werk der in Spanien sogenannten Saludadores (Delrio, Disq. mag. L. III. P. 2. q. 4. s. 7. — et Bodinus, Mag. daemon. III, 2) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurteil der Kirche erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Absicht angewandt. Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilsamen Einfluß auszuüben vermag, wenigstens ebenso mächtig sein wird, nachteilig und zerstörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Teil der alten Magie, außer dem, der sich auf animalischen Magnetismus und sympathetische Kuren zurückführen läßt, Realität hatte; so war es gewiß dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meisten Hexenprozessen Anlaß gab. In dem oben angeführten Buche von Most findet man auch ein paar Thatsachen, die entschieden dem maleficio beizuzählen sind (nämlich S. 40, 41, und Nr. 89, 91 und 97); auch in Kiesers Archiv, in der von Band 9 bis 12 durchgehenden Krankengeschichte von Bende Bensen, kommen Fälle vor von übertragenen Krankheiten, besonders auf Hunde, die daran gestorben sind. Daß die fascinatio schon dem Demokritos bekannt war, der sie als Thatsache zu erklären versuchte, ersehn wir aus Plutarchs Symposiacae quaestiones, qu. V, 7, 6. Nimmt man nun diese Erzählungen als wahr an; so hat man den Schlüssel zu dem Verbrechen der Hexerei, dessen eifrige Verfolgung danach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn sie gleich in den allermeisten Fällen auf Irrtum und Mißbrauch beruht hat; so dürfen wir doch nicht unsre Vorfahren für so ganz verblendet halten, daß sie, so viele Jahrhunderte hindurch, mit so grausamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen wäre. Auch wird uns, von jenem Gesichtspunkt aus, begreiflich, warum, bis auf den heutigen Tag, in allen Ländern, das Volk gewisse Krankheitsfälle hartnäckig einem maleficio zuschreibt und nicht davon abzubringen ist. Wenn wir nun also durch die Fortschritte der Zeit bewogen werden, einen Teil jener verrufenen Kunst als nicht so eitel anzusehn, wie das vergangene Jahrhundert

annahm; so ist dennoch nirgends mehr als hier Behutsamkeit nötig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa von Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständlich verlassen, ja, für aufgehoben erklärt werden. Daher sehn wir, auf der schmalen Basis des Wenigen, was an der Magie Wahres gewesen sein mag, ein himmelhohes Gebäude der abenteuerlichsten Märchen, der wildesten Fratzen, aufgebaut, und infolge derselben die blutigsten Grausamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt; bei welcher Betrachtung die psychologische Reflexion über die Empfänglichkeit des menschlichen Intellekts für den unglaublichsten, ja grenzenlosen Unsinn, und die Bereitwilligkeit des menschlichen Herzens, ihn durch Grausamkeiten zu besiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heutzutage in Deutschland, bei den Gelehrten, das Urteil über die Magie modifiziert hat, ist jedoch nicht ganz allein der animalische Magnetismus; sondern jene Aenderung war im tiefern Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, welche in diesem, wie in andern Stücken einen Fundamentalunterschied zwischen deutscher und andrer europäischer Bildung setzt. — Um über alle geheime Sympathie, oder gar magische Wirkung, vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja, ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in sie hineinschaut, der keine Ahndung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Rätseln und Unbegreiflichkeiten versenkt sind und unmittelbar weder die Dinge, noch uns selbst, von Grund aus kennen und verstehn. Die dieser Gesinnung entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verraten haben. Wenn unsere natürliche Erkenntnisweise eine solche wäre, welche uns die Dinge an sich, und folglich auch die absolut wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, unmittelbar überlieferte; dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwissen des Künftigen, alle Erscheinungen Abwesender, oder Sterbender, oder gar Gestorbener und alle magische Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu ver-

werfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen bloße Erscheinungen sind, deren Formen und Gesetze sich nicht auf die Dinge an sich selbst erstrecken; so ist eine solche Verwerfung offenbar voreilig, da sie sich auf Gesetze stützt, deren Apriorität sie gerade auf Erscheinungen beschränkt, hingegen die Dinge an sich, zu denen auch unser eigenes inneres Selbst gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben diese aber können Verhältnisse zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entsprängen, über welche demnach die Entscheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen ist. Daß Engländer und Franzosen bei der Verwerfung a priori solcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß sie im wesentlichen noch der Lockischen Philosophie unterthan sind, welcher zufolge wir, bloß nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an sich erkennen: demgemäß werden dann die Gesetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein andrer, als influxus physicus gelten gelassen. Sie glauben demnach zwar an eine Physik, aber an keine Metaphysik, und statuieren demgemäß keine andere, als die sogenannte „Natürliche Magie“, welcher Ausdruck dieselbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Physik“, jedoch unzähligemal im Ernst gebraucht ist, letzterer hingegen nur einmal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit seinem stets bereiten Glauben an übernatürliche Einflüsse überhaupt, spricht darin auf seine Weise die, wenn auch nur gefühlte, Ueberzeugung aus, daß was wir wahrnehmen und auffassen, bloße Erscheinungen sind, keine Dinge an sich. Daß dies nicht zu viel gesagt sei, mag hier eine Stelle aus Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ belegen: „Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordern wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, ob zwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt; mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der

Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse.“ (3. Auflage S. 105.)

Wenn man D. Tiedemanns Geschichte der Magie, unter dem Titel Disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo, Marb. 1787, eine von der Göttinger Societät gekrönte Preisschrift, liest; so erstaunt man über die Beharrlichkeit, mit welcher, so vielen Mißlingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menschheit den Gedanken der Magie verfolgt hat, und wird daraus schließen, daß er einen tiefen Grund, wenigstens in der Natur des Menschen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müsse, nicht aber eine willkürlich ersonnene Grille sein könne. Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftstellern darüber verschieden ausfällt; so ist doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemessenheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausalnexus zwischen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher, von einem Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum; daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung, vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen eines und dasselbe ist, möglich sein müsse; daß, wie wir kausal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig sein und für den Augenblick den Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten; daß die Scheidewände der

Individuation und Sonderung, so fest sie auch seien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichsam hinter den Kulissen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tisch, zulassen könnten; und daß, wie es, im somnambulen Hellsehn, eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntnis gibt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben könne. Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es sein, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat: denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja, so vieler entgegenstehender Erfahrung und dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens sehr tief zu suchen ist, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen des Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl einmal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuo aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu untersuchen und zu sondern, was jenem Willen als Ding an sich und was ihm in seiner einzelnen Erscheinung möglich sein möchte; sondern nahm ohne weiteres an, er vermöge, unter gewissen Umständen, die Schranke der Individuation zu durchbrechen: denn jenes Gefühl widerstrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntnis, daß

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach außen nichts bewegen."

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Versuchen zur Magie das angewandte physische Mittel immer nur als Vehikel eines Metaphysischen genommen wurde; indem es sonst offenbar kein Verhältnis zur beabsichtigten Wirkung haben konnte; dergleichen waren fremde Worte, symbolische Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dgl. m. Und jenem ursprünglichen Gefühle gemäß sehn wir, daß das von solchem Vehikel Getragene zuletzt immer ein Akt des Willens war, den man daran knüpfte. Der sehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in

den Bewegungen des eigenen Leibes jeden Augenblick einen völlig unerklärlichen, also offenbar metaphysischen Einfluß des Willens gewahr wurde: sollte dieser, dachte man, sich nicht auch auf andere Körper erstrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Isolation, in welcher der Wille sich in jedem Individuo befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieser Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entsprungen zu sein scheint, sofort ins deutliche Bewußtsein übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie sogleich sich selbst verstanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftstellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im Willen selbst die magische Kraft liege und daß die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für Beschwörungs- und Bindemittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixierungsmittel des Willens seien, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört ein bloßer Wunsch zu sein und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Paracelsus sagt), auch gewissermaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt sich als allgemeiner, als Wille an sich, geltend macht. Denn bei jedem magischen Akt, sympathetischer Kur, oder was es sei, ist die äußere Handlung (das Bindemittel) eben das, was beim Magnetisieren das Streichen ist, also eigentlich nicht das Wesentliche, sondern das Vehikel, das, wodurch der Wille, der allein das eigentliche Agens ist, seine Richtung und Fixation in der Körperwelt erhält und übertritt in die Realität; daher ist es, in der Regel, unerläßlich. — Bei den übrigen Schriftstellern jener Zeiten steht, jenem Grundgedanken der Magie entsprechend, bloß der Zweck fest, nach Willkür eine absolute Herrschaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß solche eine unmittelbare sein müsse, konnten sie sich nicht erheben, sondern dachten sie durchaus als eine mittelbare. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die Herrschaft von Göttern und Dämonen gestellt. Diese nun seinem Willen gemäß zu lenken, zu seinem Dienst zu bewegen, ja, zu zwingen, ward

das Streben des Magikers, und ihnen schrieb er zu, was ihm etwan gelingen mochte; gerade so wie Mesmer anfangs den Erfolg seines Magnetisierens den Magnetstäben zuschrieb, die er in den Händen hielt, statt seinem Willen, der das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheistischen Völkern genommen, und so verstehn auch Plotinos*) und besonders Jamblichos die Magie, also als Theurgie; welchen Ausdruck zuerst Porphyrius gebraucht hat. Dieser Auslegung war der Polytheismus, diese göttliche Aristokratie, günstig, indem er die Herrschaft über die verschiedenen Kräfte der Natur an ebenso viele Götter und Dämonen verteilt hatte, welche, wenigstens größtenteils, nur personifizierte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald diesen, bald jenen für sich gewann, oder sich dienstbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem einzigen gehorsamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke gewesen, mit diesem ein Privatbündnis schließen, oder gar eine Herrschaft über ihn ausüben zu wollen. Daher stand, wo Judentum, Christentum oder Islam herrschte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker sich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als seine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Descendenten Ahrimans, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zustand, er nun ein Bündnis schloß, und dadurch sich seiner Hilfe versicherte: Dies war die „schwarze Magie“. Ihr Gegensatz, die weiße, war dies dadurch, daß der Zauberer sich nicht mit dem Teufel befreundete; sondern die Erlaubnis oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes selbst, zur Erbittung der Engel, nachsuchte, öfter aber durch Nennung der selteneren, hebräischen Namen und Titel desselben, wie Adonai u. dgl., die Teufel heranrief und zum Gehorsam zwang, ohne seinerseits ihnen etwas zu versprechen: Höllenzwang**). — Alle diese bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden aber so ganz für das Wesen derselben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftsteller, welche die Magie nicht aus eigener Praxis, sondern nur aus zweiter Hand kennen,

*) Plotinos verrät hie und da eine richtigere Einsicht, z. B. Enn. II, lib. III, c. 7. – Enn. IV, lib. III, c. 12. — et lib. IV, c. 40, 43. — et lib. IX, c. 3.

**) Delrio disq. mag. L. II, c. 2. – Agrippa a Nettesheym, De vanit. scient. c. 45.

wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. s. w., das Wesen derselben dahin bestimmen, daß sie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, sondern durch Hilfe des Teufels sei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifiziert: sie auch war die Grundlage der Gesetze gegen Zauberei und der Hexenprozesse: ebenfalls waren, in der Regel, gegen sie die Bestreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine solche objektive Auffassung und Auslegung der Sache mußte aber notwendig eintreten, schon wegen des entschiedenen Realismus, welcher, wie im Altertum, so auch im Mittelalter, in Europa durchaus herrschte und erst durch Cartesius erschüttert wurde. Bis dahin hatte der Mensch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnisvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten; sondern er suchte alles außer sich. Und gar den Willen, den er in sich selbst fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein so kühner Gedanke, daß man davor erschrocken wäre: also machte man ihn zum Herrn über die fingierten Wesen, denen der herrschende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn so, wenigstens mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens sind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypostasen, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Erteilende und daher sie Beherrschende faßlich machen. Wenn also gesagt wird, die Magie wirke durch Hilfe der Dämonen, so ist der diesem Gedanken zum Grunde liegende Sinn doch noch immer, daß sie ein Wirken, nicht auf physischem, sondern auf metaphysischem Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Thatsächlichen, welches für die Realität der Magie spricht, nämlich animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, nichts anderes, als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie sonst nur innerhalb, seine unmittelbare Kraft äußert; und sehn wir, wie ich bald zeigen und durch entscheidende unzweideutige Anführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten alle Wirkungen derselben allein aus dem Willen des Zaubernden herleiten — so ist dies allerdings ein starker empirischer Beleg meiner Lehre, daß das Metaphysische überhaupt, das allein noch außerhalb der

Vorstellung Vorhandene, das Ding an sich der Welt, nichts anderes ist, als das, was wir in uns als Willen erkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrschaft, die der Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, sich als eine bloß mittelbare, durch Hilfe der Dämonen, dachten; so konnte dies kein Hindernis ihres Wirkens sein, wenn und wo überhaupt ein solches stattgefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieser Art der Wille an sich, in seiner Ursprünglichkeit und daher gesondert von der Vorstellung thätig ist; so können falsche Begriffe des Intellekts sein Wirken nicht vereiteln, sondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander: die Falschheit jener steht dieser nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer schrieb anfangs sein Wirken den Magnetstäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animalischen Magnetismus nach einer materialistischen Theorie, von einem feinen alles durchdringenden Fluidum, wirkte aber nichtsdestoweniger mit erstaunlicher Macht. Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt, dessen Bauern von alters her gewohnt waren, daß ihre Fieberanfälle durch Besprechen des gnädigen Herrn vertrieben wurden: obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieser Art sich überzeugt hielt, that er, aus Gutmütigkeit, nach herkömmlicher Weise, den Bauern ihren Willen, und oft mit günstigem Erfolg, den er dann dem festen Zutrauen der Bauern zuschrieb, ohne zu erwägen, daß ein solches auch die oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beschriebenermaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schale, bei der jedoch die meisten stehn blieben; so hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, sehr wohl erkannten, daß was bei etwanigen magischen Einflüssen wirkte, durchaus nichts anderes war, als der Wille. Diese Tiefersehenden haben wir aber nicht zu suchen bei denen, die zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und gerade von diesen sind die meisten Bücher über dieselbe: es sind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtssälen und Zeugenverhören kennen, daher bloß die Außenseite derselben beschreiben, ja, die eigentlichen Prozeduren dabei, wo solche ihnen etwan durch Geständnisse bekannt geworden,

behutsam verschweigen, um das entsetzliche Laster der Zauberei nicht zu verbreiten: der Art sind Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. m. Hingegen sind es die Philosophen und Naturforscher jener Zeiten des herrschenden Aberglaubens, bei denen wir über das eigentliche Wesen der Sache Aufschlüsse zu suchen haben. Aus ihren Aussagen aber geht auf das deutlichste hervor, daß bei der Magie, ganz so wie beim animalischen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts anderes, als der Wille ist. Dies zu belegen muß ich einige Citate beibringen. Schon Roger Baco, im 13. Jahrhundert, sagt: „. . . . Quod si ulterius aliqua anima maligna cogitat fortiter de infectione alterius, atque ardenter desideret et certitudinaliter intendat, atque vehementer consideret se posse nocere, non est dubium quin natura obediet cogitationibus animae.“ (S. Rogeri Bacon Opus Majus, Londini 1733, pag. 252.) Besonders aber ist es Theophrastus Paracelsus, welcher über das innere Wesen der Magie mehr Aufschlüsse gibt, als wohl irgend ein anderer und sogar sich nicht scheut, die Prozeduren dabei genau zu beschreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausg. seiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603) Bd. 1, S. 91, 353 ff. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er sagt Bd. 1, S. 19: „Merken von wächsernen Bildern ein solches: so ich in meinem Willen Feindschaft trage gegen einen andern; so muß die Feindschaft vollbracht werden durch ein medium, d. i. ein corpus. Also ist es möglich, daß mein Geist, ohne meines Leibes Hilfe durch mein Schwert, einen andern steche oder verwunde, durch mein inbrünstiges Begehren. Also ist auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geist meines Widersachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr sollt wissen, daß die Wirkung des Willens ein großer Punkt ist in der Arznei. Denn einer, der ihm selbst nichts Gutes gönnt und ihn selber haßt, ist's möglich, daß das, so er ihm selber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geistes. Ist also möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u. s. w. — — Eine solche Wirkung geschieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menschen: denn des Menschen Geist wehrt sich mehr als der des Viehs.“

S. 375: „Daraus denn folgt, daß ein Bild dem andern zaubert: nicht aus Kraft der Charaktere, oder dergleichen,

durch Jungfrauenwachs; sondern die Imagination überwindet seine eigene Konstellation, daß sie ein Mittel wird zu vollenden seines Himmels Willen, d. i. seines Menschen."

S. 334: „Alles Imaginieren des Menschen kommt aus dem Herzen: das Herz ist die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginieren des Menschen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Makrokosmi. So ist die Imaginatio Mikrokosmi ein Samen, welcher materialisch wird u. s. w."

S. 364: „Euch ist genugsam wissend, was die strenge Imagination thut, welche ein Anfang ist aller magischen Werke."

S. 789: „Also auch mein Gedanke ist Zusehn auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen; sondern meine Imagination kehret dasselbe wohin ich begehre. Also auch vom Gehn zu verstehn ist: ich begehre, setze mir vor, also bewegt sich mein Leib: und je fester mein Gedanke ist, je fester ist daß ich lauf. Also allein Imaginatio ist eine Bewegerin meines Laufs."

S. 837: „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag also streng gebraucht werden, daß ich durch eines andern Imaginatio mag getötet werden."

Bd. 2, S. 274: „Die Imagination ist aus der Lust und Begierde: die Lust gibt Neid, Haß: denn sie geschehn nicht, du habest denn Lust dazu. So du nun Lust hast, so folget auf das der Imagination Werk. Diese Lust muß sein so schnell, begierig, behend, wie die einer Frau die schwanger ist u. s. w. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr: warum? er gehet von Herzen: und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert sich der Same. Also auch Vater- und Mutter-Flüche gehn also vom Herzen. Der armen Leute Fluch ist auch Imaginatio u. s. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Also auch, so einer durch seine Imaginatio einen erstechen will, erlähmen u. s. w., so muß er das Ding und Instrument erst in sich attrahieren, dann mag er's imprimieren: denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als es mit Händen geschähe. — — Die Frauen übertreffen in solchem Imaginieren die Männer: — — — denn sie sind hitziger in der Rache."

S. 298: „Die Magika ist eine große verborgene Weisheit; so die Vernunft eine öffentliche große Thorheit ist.

— — Gegen den Zauber schützt kein Harnisch: denn er verletzt den inwendigen Menschen, den Geist des Lebens. — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Gestalt eines Menschen, den sie meinen, und schlagen einen Nagel in dessen Fußsohle: der Mensch ist unsichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen."

S. 307: „Das sollen wir wissen, daß wir, allein durch den Glauben und unsre kräftige Imagination, eines jeglichen Menschen Geist in ein Bild mögen bringen. — — Man bedarf keiner Beschwörung, und die Zeremonien, Zirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla u. s. w. sind lauter Affenspiel und Verführung. — Homunculi und Bilder werden gemacht u. s. w. — — — in diesen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menschen. — — — — Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüt, daß es niemand möglich ist auszusprechen: wie Gott selbst ewig und unvergänglich ist, also auch das Gemüt des Menschen. Wenn wir Menschen unser Gemüt recht erkennten, so wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entspringt in dem Gemüt."

S. 513: „Imaginatio wird konfirmiert und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geschehe: denn jeder Zweifel bricht das Werk. Glaube soll die Imagination bestätigen, denn Glaube beschleußt den Willen. — — — — Daß aber der Mensch nicht allemal perfekt imaginiert, perfekt g l a u b t, das macht, daß die Künste ungewiß heißen müssen, so doch gewiß und ganz wohl sein mögen." — Zur Erläuterung dieses letzten Satzes kann eine Stelle des Campanella, im Buche De sensu rerum et magia, dienen: Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat: non enim potest facere quod non credit posse facere (L. IV, c. 18).

Im selben Sinne spricht Agrippa v. Nettesheim, De occulta philosophia Lib. I, c. 66: „Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori"; und c. 67: „Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum

ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente." — c. 68: „Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata."

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, De admir. naturae arcan. L. IV, dial. 5, S. 435: „Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter efficere, non solum intra, sed et extra." *)

Ebenso redet Joh. Bapt. van Helmont, der sehr bemüht ist, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichst viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung seiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Anführung der einzelnen Schriften:

Recepta injecta. § 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit**). Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit. — § 13. Quippe

---

*) Ibid. pag. 440: addunt Avicennae dictum: „ad validam alicujus imaginationem cadit camelus." Ibid., p. 478, redet er vom Nestelflechten, fascinatio ne quis cum muliere coeat, und sagt: Equidem in Germania complures allocutus sum vulgari cognomento Necromantistas, qui ingenue confessi sunt, se firme satis credere, meras fabulas esse opiniones, quae de daemonibus vulgo circumferuntur, aliquid tamen ipsos operari, vel vi herbarum commovendo phantasiam, vel vi imaginationis et fidei vehementissimae, quam ipsorum nugacissimis confictis excantationibus adhibent ignarae mulieres, quibus persuadent, recitatis magna cum devotione aliquibus preculis, statim effici fascinum, quare credulae ex intimo cordis effundunt excantationes, atque ita, non vi verborum, neque caracterum, ut ipsae existimant, sed spiritibus [sc. vitalibus et animalibus], fascini inferendi percupidis exsufflatis proximos effascinant. Hinc fit, ut ipsi Necromantici, in causa propria, vel aliena, si soli sint operarii, nihil unquam mirabile praestiterint: carent enim fide, quae cuncta operatur. Zusatz zur 3. Auflage.

**) „Der Teufel hat sie's zwar gelehrt;
Allein der Teufel kann's nicht machen."
Faust Vers 2376 f.
Zusatz zur 3. Auflage.

desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam. — § 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

De injectis materialibus. § 15. Saga, per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. § 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentarium coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione. § 76. Igitur in sanguine est quaedam potestas exstatica, quae, si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — § 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque indigam: quae eadem, utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie:

sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — § 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsus Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — § 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — § 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine, sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas — — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — § 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere, videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (De incantationibus. Opera Basil. 1567, p. 44) sagt: Sic contigit, tales esse homines, qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus.

Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade gegeben, eine Schülerin des Pordage, mystische Theosophin und Visionärin, zu Cromwells Zeit, in England. Sie gelangt zur Magie auf einem ganz eigentümlichen Wege. Wie es nämlich der charakteristische Grundzug aller Mystiker ist, daß sie Unifikation ihres eigenen Selbst

mit dem Gotte ihrer Religion lehren, so auch Jane Leade. Nun aber wird bei ihr, infolge der Einswerdung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, jener auch der Allmacht dieses teilhaft, erlangt mithin magische Gewalt. Was also andere Zauberer dem Bunde mit dem Teufel zu verdanken glauben, das schreibt sie ihrer Unifikation mit ihrem Gotte zu: ihre Magie ist demnach im eminenten Sinn eine weiße. Uebrigens macht dies im Resultat und im Praktischen keinen Unterschied. Sie ist zurückhaltend und geheimnisvoll, wie dies zu ihrer Zeit notwendig war: man sieht aber doch, daß bei ihr die Sache nicht bloß ein theoretisches Korollarium, sondern aus anderweitigen Kenntnissen, oder Erfahrungen, entsprungen ist. Die Hauptstelle steht in ihrer „Offenbarung der Offenbarungen", Deutsche Uebersetzung, Amsterdam 1695, von S. 126 bis 151, besonders auf den Seiten, welche überschrieben sind „des gelassenen Willens Macht". Aus diesem Buche führt Horst, in seiner Zauberbibliothek Bd. 1, S. 325 folgende Stelle an, welche jedoch mehr ein résumé, als ein wörtliches Citat und vornehmlich aus S. 119, § 87 und 88 entnommen ist: „Die magische Kraft setzt den, der sie besitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen-, Tier- und Mineralreich, zu beherrschen und zu erneuern; so daß, wenn viele in einer magischen Kraft zusammenwirkten, die Natur paradiesisch umgeschaffen werden könnte. — — — Wie wir zu dieser magischen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben, d. h. durch die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, insofern die Uebereinstimmung unsers Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß alles, wie Paulus sagt, unser ist und uns gehorchen muß." So weit Horst. — S. 131 des gedachten Werkes der J. Leade setzt sie auseinander, daß Christus seine Wunder durch die Macht seines Willens verrichtet habe, als da er zu dem Aussätzigen sagte: „Ich will, sei gereinigt. Bisweilen aber ließ er es auf den Willen derer ankommen, die er merkte, daß sie Glauben an ihn hatten, indem er zu ihnen sagte: was wollt ihr, daß ich euch thun solle? da ihnen zum besten dann nicht weniger, als was sie vom Herrn für sich in ihren Willen gethan zu haben verlangten, ausgewirkt wurde. Diese Worte unsers Heilands verdienen von uns wohl beachtet zu werden; sintemal die höchste Magia im Willen liegt, dafern er mit dem

Willen des Höchsten in Vereinigung stehet: wenn diese zwei Räder ineinander gehn und gleichsam eins werden, so sind sie" u. s. w. — S. 132 sagt sie: „denn was sollte einem Willen zu widerstehn vermögen, der mit Gottes Willen vereinigt ist? Ein solcher Wille stehet in sothaniger Macht, daß er allewegen sein Vorhaben ausführt. Es ist kein nackter Wille, der seines Kleides, der Kraft, ermangelt; sondern führt eine unüberwindliche Allmacht mit sich, wodurch er ausreuten und pflanzen, töten und lebendig machen, binden und lösen, heilen und verderben kann, welche Macht allesamt in dem königlichen freigeborenen Willen konzentriert und zusammengefaßt sein wird, und die wir zu erkennen gelangen sollen, nachdem wir mit dem heil. Geiste eins gemacht, oder zu einem Geiste und Wesen vereinigt sein werden." S. 133 heißt es: „wir müssen die vielen und mancherlei Willen, so aus der vermischten Essenz der Seelen erboren worden, allesamt ausdämpfen, oder ersäufen, und sich in der abgründlichen Tiefe verlieren, woraus alsdann der jungfräuliche Wille aufgehn und sich hervorthun wird, welcher niemals einiges Dinges Knecht gewesen, das dem ausgearteten Menschen angehört, sondern, ganz frei und rein, mit der allmächtigen Kraft in Vereinigung stehet, und unfehlbar derofelben gleich-ähnliche Früchte und Gefolgen hervorbringen wird, — — woraus das brennende Oel des heil. Geistes, in der ihre Funken von sich aufwerfenden Magia aufflammt."

Auch Jakob Böhme, in seiner „Erklärung von sechs Punkten" redet, unter Punkt V, von der Magie durchaus in dem hier dargelegten Sinn. Er sagt unter anderm: „Magia ist die Mutter des Wesens aller Wesen: denn sie macht sich selber; und wird in der Begierde verstanden. — Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. — In Summa: Magia ist das Thun im Willengeist."

Als Bestätigung, oder jedenfalls als Erläuterung der dargelegten Ansicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie mag hier eine seltsame und artige Anekdote Platz finden, welche Campanella, De sensu rerum et magia, L. IV, c. 18, dem Avicenna nacherzählt: Mulieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium. Una earum non ivit. Ceterae colludentes arangium acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes:

ita perforamus mulierem talem, quae nobiscum venire detrectavit, et, projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam dolentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et cruciata est valde, donec arangii clavos extraxerunt imprecantes bona et salutem.

Eine sehr merkwürdige, genaue Beschreibung tötender Zauberei, welche die Priester der Wilden auf der Insel Nuckahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben, und deren Prozedur unsern sympathetischen Kuren völlig analog ist, gibt Krusenstern in seiner Reise um die Welt, Ausg. in 12°. 1812, Teil 1, S. 249 ff.*) — Sie ist besonders beachtenswert, sofern hier die Sache, fern von aller europäischen Tradition, doch als ganz dieselbe auftritt. Namentlich vergleiche man damit was Bende Bendsen, in Kiesers Archiv für tier. Magnetismus, Bd. 9, Stück 1, in der Anmerkung S. 128—132 von Kopfschmerzen erzählt, die er selbst einem andern mittelst abgeschnittener Haare desselben angezaubert hat; welche Anmerkung er mit den Worten beschließt: „Die sogenannte Hexenkunst, so viel ich darüber habe erfahren können, besteht in nichts anderem, als in der Bereitung und Anwendung schädlich wirkender, magnetischer Mittel, verbunden mit einer bösen Willenseinwirkung: Dies ist der leidige Bund mit dem Satan."

Die Uebereinstimmung aller dieser Schriftsteller, sowohl

---

*) Krusenstern sagt nämlich: „Ein allgemeiner Glaube an Hexerei, welche von allen Insulanern als sehr wichtig angesehen wird, scheint mir einige Beziehung auf ihre Religion zu haben; denn es sind nur die Priester, die ihrer Aussage nach dieser Zauberkraft mächtig sind, obgleich auch einige aus dem Volke vorgeben sollen, das Geheimnis zu besitzen, wahrscheinlich um sich furchtbar machen und Geschenke erpressen zu können. Diese Zauberei, welche bei ihnen Kaha heißt, besteht darin, jemand, auf den sie einen Groll haben, auf eine langsame Art zu töten; zwanzig Tage sind indes der dazu bestimmte Termin. Man geht hiebei auf folgende Art zu Werke. Wer seine Rache durch Zauber ausüben will, sucht entweder den Speichel, den Urin, oder die Exkremente seines Feindes auf irgend eine Art zu erlangen. Diese vermischt er mit einem Pulver, legt die gemischte Substanz in einen Beutel, der auf eine besondere Art geflochten ist, und vergräbt sie. Das wichtigste Geheimnis besteht in der Kunst, den Beutel richtig zu flechten, und in der Zubereitung des Pulvers. Sobald der Beutel vergraben ist, zeigen sich die Wirkungen bei dem, auf welchem der Zauber liegt. Er wird krank, von Tage zu Tage matter, verliert endlich ganz seine Kräfte, und nach zwanzig Tagen stirbt er gewiß. Sucht er hingegen die Rache seines Feindes abzuwenden, und erkauft sein Leben mit einem Schweine oder irgend einem andern wichtigen Geschenke, so kann er noch am neunzehnten Tage gerettet werden, und sowie der Beutel ausgegraben wird, hören auch sogleich die Zufälle der Krankheit auf. Er erholt sich nach und nach und wird nach einigen Tagen ganz wiederhergestellt."

Zusatz zur 3. Auflage.

untereinander, als mit den Ueberzeugungen, zu welchen in neuerer Zeit der animalische Magnetismus geführt hat, endlich auch mit dem, was in dieser Hinsicht aus meiner spekulativen Lehre gefolgert werden könnte, ist doch wahrlich ein sehr zu beachtendes Phänomen. So viel ist gewiß, daß allen je dagewesenen Versuchen zur Magie, sie mögen nun mit, oder ohne Erfolg gemacht sein, eine Anticipation meiner Metaphysik zum Grunde liegt, indem sich in ihnen das Bewußtsein aussprach, daß das Kausalitätsgesetz bloß das Band der Erscheinungen sei, das Wesen an sich der Dinge aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von diesem aus, also von innen, ein unmittelbares Wirken auf die Natur möglich sei, ein solches nur durch den Willen selbst vollzogen werden könne. Wollte man aber gar, nach Bacos Klassifikation, die Magie als die praktische Metaphysik aufstellen; so wäre gewiß, daß die zu dieser im richtigen Verhältnis stehende theoretische Metaphysik keine andere sein könnte, als meine Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung.

Der grausame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpstliche Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugnis ablegt, scheint nicht bloß auf den oft mit ihr verbundenen verbrecherischen Absichten, noch auf der vorausgesetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen; sondern zum Teil hervorzugehn aus einer dunkeln Ahndung und Besorgnis, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück verlege; während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte*). Diese Vermutung findet eine Bestätigung an dem Haß des so vorsorglichen englischen Klerus gegen den animalischen Magnetismus**), wie auch an dessen lebhaftem Eifer gegen das, jedenfalls harmlose Tischrücken,

---

*) Sie wittern so etwas von dem

Nos habitat, non tartara sed nec sidera coeli:
Spiritus in nobis qui viget, illa facit.

Im Himmel wohnt er nicht, und auch nicht in der Höllen:
Er kehret bei uns selber ein.
Der Geist, der in uns lebt, verrichtet es allein.

(Vergleiche Johann Beaumont, Historisch-physiologisch- und theologischer Traktat von Geistern, Erscheinungen, Hexereien, und andern Zauberhändeln. Halle im Magdeburgischen 1721, S. 281.)

Zusatz zur 3. Auflage.

**) Vergl. Parerga, T. 1, Versuch über das Geistersehn.

gegen welches, aus demselben Grunde, auch in Frankreich und sogar in Deutschland die Geistlichkeit ihr Anathema zu schleudern nicht unterlassen hat*).

Sinologie.

Für den hohen Stand der Zivilisation Chinas spricht wohl nichts so unmittelbar, als die fast unglaubliche Stärke seiner Bevölkerung, welche, nach Gützlaffs Angabe, jetzt auf 367 Millionen Einwohner geschätzt wird**). Denn, wir mögen Zeiten oder Länder vergleichen, so sehn wir, im ganzen, die Zivilisation mit der Bevölkerung gleichen Schritt halten.

Die jesuitischen Missionarien des 17. und 18. Jahrhunderts ließ der zudringliche Eifer, ihre eigenen, komparativ neuen Glaubenslehren jenem uralten Volke beizubringen, nebst dem eiteln Bestreben, nach frühern Spuren derselben bei ihm zu suchen, nicht dazu kommen, von den dort herrschenden sich gründlich zu unterrichten. Daher hat Europa erst in unsern Tagen vom Religionszustande Chinas einige Kenntnis erlangt. Wir wissen nämlich, daß es daselbst zuvörderst einen nationalen Naturkultus gibt, dem alle huldigen, und der aus den urältesten Zeiten, angeblich aus solchen stammt, in denen das Feuer noch nicht aufgefunden

---

*) Am 4. August 1856 hat die römische Inquisition an alle Bischöfe ein Cirkularschreiben erlassen, worin sie, im Namen der Kirche, sie auffordert, der Ausübung des animalischen Magnetismus nach Kräften entgegen zu arbeiten. Die Gründe dazu sind mit auffallender Unklarheit und Unbestimmtheit gegeben, eine Lüge läuft auch mit unter, und man merkt, daß das Sanctum officium mit dem eigentlichen Grunde nicht heraus will. (Das Rundschreiben ist im Dezember 1856 in der Turiner Zeitung abgedruckt, dann im französischen Univers und von da im Journal des Débats, Jan. 3. 1857.) Zusatz zur 3. Auflage.

**) Nach einem offiziellen chinesischen, in Peking gedruckten Census-Bericht, welchen die im Jahre 1857 in Kanton und in den Palast des chinesischen Gouverneurs eingedrungenen Engländer hier vorfanden, hatte China, im Jahre 1852, 396 Millionen Einwohner, und können jetzt, beim beständigen Zuwachs, 400 Millionen angenommen werden. — Dies berichtet der Moniteur de la flotte, Ende Mai 1857. —

Nach den Berichten der russischen geistlichen Mission zu Peking hat die offizielle Zählung von 1842 die Bevölkerung Chinas ergeben zu 414 687 000.

Nach den von der russischen Gesandtschaft in Peking veröffentlichten amtlichen Tabellen betrug die Bevölkerung, im Jahre 1849, 415 Millionen. (Postzeitung 1858.) Zusatz zur 3. Auflage.

war, weshalb die Tieropfer roh dargebracht wurden. Diesem Kultus gehören die Opfer an, welche der Kaiser und die Großdignitarien, zu gewissen Zeitpunkten, oder nach großen Begebenheiten, öffentlich darbringen. Sie sind vor allem dem blauen Himmel und der Erde gewidmet, jenem im Winter-, dieser im Sommersolstitio, nächstdem allen möglichen Naturpotenzen, wie dem Meere, den Bergen, den Flüssen, den Winden, dem Donner, dem Regen, dem Feuer u. s. w., jedem von welchen ein Genius vorsteht, der zahlreiche Tempel hat: solche hat andrerseits auch der jeder Provinz, Stadt, Dorf, Straße, selbst einem Familienbegräbnis, ja, bisweilen einem Kaufmannsgewölbe vorstehende Genius; welche letztern freilich nur Privatkultus empfangen. Der öffentliche aber wird außerdem dargebracht den großen, ehemaligen Kaisern, den Gründern der Dynastien, sodann den Heroen, d. h. allen denen, welche, durch Lehre oder That, Wohlthäter der (chinesischen) Menschheit geworden sind. Auch sie haben Tempel: Konfuzius allein hat deren 1650. Daher also die vielen kleinen Tempel in ganz China. An diesen Kultus der Heroen knüpft sich der Privatkultus, den jede honette Familie ihren Vorfahren, auf deren Gräbern, darbringt. — Außer diesem allgemeinen Natur- und Heroenkultus nun, und mehr in dogmatischer Absicht, gibt es in China drei Glaubenslehren. Erstlich, die der Taossee, gegründet von Laotse, einem ältern Zeitgenossen des Konfuzius. Sie ist die Lehre von der Vernunft, als innerer Weltordnung, oder inwohnendem Prinzip aller Dinge, dem großen Eins, dem erhabenen Giebelbalken (Taiki), der alle Dachsparren trägt und doch über ihnen steht (eigentlich der alles durchdringenden Weltseele), und dem Tao, d. i. dem Wege, nämlich zum Heile, d. i. zur Erlösung von der Welt und ihrem Jammer. Eine Darstellung dieser Lehre, aus ihrer Quelle, hat uns, im Jahr 1842, Stanislas Julien geliefert, in der Uebersetzung des Laotseu Taoteking: wir ersehn daraus, daß der Sinn und Geist der Tao-Lehre mit dem des Buddhaismus ganz übereinstimmt. Dennoch scheint jetzt diese Sekte sehr in den Hintergrund getreten und ihre Lehrer, die Taossee, in Geringschätzung geraten zu sein. — Zweitens finden wir die Weisheit des Konfuzius, der besonders die Gelehrten und Staatsmänner zugethan sind: nach den Uebersetzungen zu urteilen, eine breite, gemeinplätzige und überwiegend politische Moralphilosophie,

ohne Metaphysik sie zu stützen, und die etwas ganz spezifisch Fades und Langweiliges an sich hat. — Endlich ist, für die große Masse der Nation, die erhabene und liebevolle Lehre Buddhas da, welcher Name, oder vielmehr Titel, in China Fo oder Fuh, ausgesprochen wird, während der Siegreich-Vollendete in der Tartarei mehr, nach seinem Familiennamen, Schakia-Muni genannt wird, aber auch Burkhan-Bakschi, bei den Birmanen und auf Ceylon meistens Gótama, auch Tatágata, ursprünglich aber Prinz Siddharta heißt*). Diese Religion, welche, sowohl wegen ihrer innern

*) Zu Gunsten derer, die sich eine nähere Kenntnis des Buddhaismus erwerben wollen, will ich hier, aus der Litteratur desselben in europäischen Sprachen, die Schriften aufzählen, welche ich, da ich sie besitze und mit ihnen vertraut bin, wirklich empfehlen kann; ein paar andere, z. B. von Hodgson und A. Remusat, lasse ich mit Vorbedacht weg. 1. Dsanglun, oder der Weise und der Thor, tibetanisch und deutsch, von J. J. Schmidt, Petersb. 1843, 2 Bde., 4°, enthält, in der dem ersten, d. i. dem tibetanischen Bande vorgesetzen Vorrede von S. XXXI bis XXXVIII, einen sehr kurzen, aber vortrefflichen Abriß, der ganzen Lehre, sehr geeignet zur ersten Bekanntschaft mit ihr: auch ist das ganze Buch, als Teil des Kandschur (kanonische Bücher), empfehlenswert. — 2. Von demselben vortrefflichen Verfasser sind mehrere, in den Jahren 1829—1832 und noch später, in der Petersburger Akademie gehaltene deutsche Vorträge über den Buddhaismus in den betreffenden Bänden der Denkschriften der Akademie zu finden. Da sie für die Kenntnis dieser Religion überaus wertvoll sind, wäre es höchst wünschenswert, daß sie zusammengedruckt in Deutschland herausgegeben würden. — 3. Von demselben: Forschungen über die Tibeter und Mongolen, Petersb. 1824. — 4. Von demselben: Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhaismus. 1828. — 5. Von demselben: Geschichte der Ost-Mongolen, Petersb. 1829. 4°. [ist sehr belehrend, zumal in den Erläuterungen und dem Anhang, welche lange Auszüge aus Religionsschriften liefern, in denen viele Stellen den tiefen Sinn des Buddhaismus deutlich darlegen und den echten Geist desselben atmen. — Zusatz zur 3. Auflage.] — 6. Zwei Aufsätze von Schiefner, deutsch, in den Mélanges Asiat. tirés du Bulletin historico-philol. de l'acad. de St. Pétersb. Tom. 1. 1851. — 7. Samuel Turners Reise an den Hof des Teshoo Lama, a. d. E., 1801. — 8. Bochinger, La vie ascétique chez les Indous et les Bouddhistes, Strasb. 1831. — 9. Im 7. Bande des Journal Asiatique, 1825, eine überaus schöne Biographie Buddhas von Deshauterayes. — 10. Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme, Vol. 1. 4°. 1844. — 11. Rgya Tsher Rolpa, Trad. du Tibétain p. Foucaux. 1848. 4°. Dies ist die Lalitavistara, d. h. Buddhas Leben, das Evangelium der Buddhaisten. — 12. Foe Koue Ki, Relation des royaumes Bouddhiques, trad. du Chinois par Abel Rémusat. 1836. 4°. — 13. Déscription du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin, et du Russe en Français p. Klaproth. 1831. — 14. Klaproth, Fragments Bouddhiques, aus dem Nouveau Journ. Asiat. Mars 1831 besonders abgedruckt.— 15. Spiegel, De officiis sacerdotum Buddhicorum, Palice et latine. 1841. — 16. Derselbe, Anecdota Palica. 1845. — [17. Dhammapadam, Palice edidit et latine vertit Fausböll. Havniae 1855. Zusatz zur 3. Auflage.] — 18. Asiatic researches Vol. 6. Buchanan, On the religion of the Burmas, und Vol. 20, Calcutta 1839, part 2. enthält drei sehr wichtige Aufsätze von Csoma Körösi, welche Analysen der Bücher des Kandschur enthalten. — 19. Sangermano, The Burmesse Empire. Rome 1833. — 20. Turnour, The Mahawanzo, Ceylon 1836. — 21. Upham, The Mahavansi, Raja Ratnacari et Rajavali. 3 Vol. 1833. — 22. Ejusd. Doctrine of Buddhism. 1829. fol. — 23. Spence Hardy, Eastern monachism. 1850. — 24. Ejusd. Manuel of Buddhism. 1853. Diese zwei vortrefflichen, nach einem zwanzigjährigen Aufenthalt in Ceylon und mündlicher Belehrung der Priester daselbst verfaßten Bücher haben mir in das Innerste des

Vortrefflichkeit und Wahrheit, als wegen der überwiegenden Anzahl ihrer Bekenner, als die vornehmste auf Erden zu betrachten ist, herrscht im größten Teile Asiens und zählt, nach Spence Hardy, dem neuesten Forscher, 369 Millionen Gläubige, also bei weitem mehr, als irgend eine andere. — Diese drei Religionen Chinas, von denen die verbreiteteste, der Buddhaismus, sich, was sehr zu seinem Vorteil spricht, ohne allen Schutz des Staates, bloß durch eigene Kraft erhält, sind weit davon entfernt, sich anzufeinden, sondern bestehn ruhig nebeneinander; ja, haben, vielleicht durch wechselseitigen Einfluß, eine gewisse Uebereinstimmung miteinander; so daß es sogar eine sprichwörtliche Redensart ist, daß „die drei Lehren nur eine sind". Der Kaiser, als solcher, bekennt sich zu allen dreien: viele Kaiser jedoch, bis auf die neueste Zeit, sind dem Buddhaismus speziell zugethan gewesen; wovon auch ihre tiefe Ehrfurcht vor dem Dalai-Lama und sogar vor dem Teschu-Lama zeugt, welchem sie unweigerlich den Vorrang zugestehn. — Diese drei Religionen sind sämtlich weder monotheistisch, noch polytheistisch und, wenigstens der Buddhaismus, auch nicht pantheistisch, da Buddha eine in Sünde und Leiden versunkene Welt, deren Wesen, sämtlich dem Tode verfallen, eine kurze Weile dadurch bestehn, daß eines das andere verzehrt, nicht für eine Theophanie angesehn hat. Ueberhaupt enthält das Wort Pantheismus eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von denen, welche Ernst verstehn, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung; weshalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza, deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheisten zu halten: vielmehr war die Entdeckung, daß er dies nicht sei, den nichts als Worte kennenden Spaßphilosophen unserer Zeit vorbehalten, die sich auch etwas darauf zu gute thun und demgemäß von Akosmismus reden: die Schäker! Ich aber möchte

---

Buddhaistischen Dogmas mehr Einsicht gegeben, als irgend andere. Sie verdienen ins Deutsche übersetzt zu werden, aber unverkürzt, weil sonst leicht das Beste ausfallen könnte. — [25. C. F. Köppen, Die Religion des Buddha, 1857, ein mit großer Belesenheit, ernstlichem Fleiß und auch mit Verstand und Einsicht aus allen hier genannten und manchen andern Schriften ausgezogenes vollständiges Kompendium des Buddhaismus, welches alles Wesentliche desselben enthält. — 26. Leben des Buddha, aus dem Chinesischen von Palladji, im Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland, herausgegeben von Erman, Bd. 15, Heft 1, 1856. Zusatz zur 3. Auflage.]

unmaßgeblich raten, den Worten ihre Bedeutung zu lassen, und wo man etwas anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.

Die Europäer, welche vom Religionszustande Chinas Kunde zu gewinnen sich bemühten, gingen dabei, wie es gewöhnlich ist und früher auch Griechen und Römer, in analogen Verhältnissen, gethan haben, zuerst auf Berührungspunkte mit ihrem eigenen einheimischen Glauben aus. Da nun in ihrer Denkweise der Begriff der Religion mit dem des Theismus beinahe identifiziert, wenigstens so eng verwachsen war, daß er sich nicht leicht davon trennen ließ; da überdies in Europa, ehe man genauere Kenntnis Asiens hatte, zum Zwecke des Arguments e consensu gentium, die sehr falsche Meinung verbreitet war, daß alle Völker der Erde einen alleinigen, wenigstens einen obersten Gott und Weltschöpfer verehrten*), und da sie sich in einem Lande befanden, wo sie Tempel, Priester, Klöster in Menge und religiöse Gebräuche in häufiger Ausübung sahen, gingen sie von der festen Voraussetzung aus, auch hier Theismus, wenngleich in sehr fremder Gestalt, finden zu müssen. Nachdem sie aber ihre Erwartung getäuscht sahen und fanden, daß man von dergleichen Dingen keinen Begriff, ja, um sie auszudrücken keine Worte hatte, war es, nach dem Geiste, in welchem sie ihre Untersuchungen betrieben, natürlich, daß ihre erste Kunde von jenen Religionen mehr in dem bestand, was solche nicht enthielten, als in ihrem positiven Inhalt, in welchem sich zurechtzufinden überdies europäischen Köpfen, aus vielen Gründen, schwer fallen muß, z. B. schon weil sie im Optimismus erzogen sind, dort hingegen das Dasein selbst als ein Uebel, und die Welt als ein Schauplatz des Jammers angesehn wird, auf welchem es besser wäre, sich nicht zu befinden; sodann, wegen des dem Buddhaismus, wie dem Hinduismus wesentlichen, entschiedenen Idealismus, einer Ansicht, die in Europa bloß als ein kaum ernstlich zu denkendes Paradoxon gewisser abnormer Philosophen gekannt, in Asien aber selbst dem Volksglauben einverleibt ist, da sie in Hindostan, als Lehre von der Maja, allgemein gilt und in Tibet, dem Hauptsitze der buddhaistischen Kirche, sogar äußerst populär vorgetragen wird, indem man, bei

*) welches nicht anders ist, als wenn den Chinesen aufgebunden wird, alle Fürsten auf der Welt seien ihrem Kaiser tributär. Zusatz zur 3. Auflage.

einer großen Feierlichkeit, auch eine religiöse Komödie aufführt, welche den Dalai-Lama in Kontrovers mit dem Ober-Teufel darstellt: jener verficht den Idealismus, dieser den Realismus, wobei er unter anderm sagt: „was durch die fünf Quellen aller Erkenntnis (die Sinne) wahrgenommen wird, ist keine Täuschung, und was ihr lehrt, ist nicht wahr." Nach langer Disputation wird endlich die Sache durch Würfeln entschieden: der Realist, d. i. der Teufel, verliert und wird mit allgemeinem Hohn verjagt*). Wenn man diese Grundunterschiede der ganzen Denkungsart im Auge behält, wird man es verzeihlich, sogar natürlich finden, daß die Europäer, indem sie den Religionen Asiens nachforschten, zuvörderst bei dem negativen, der Sache eigentlich fremden Standpunkte stehen blieben, weshalb wir eine Menge sich darauf beziehender, die positive Kenntnis aber gar nicht fördernder Aeußerungen finden, welche alle darauf hinauslaufen, daß den Buddhaisten und den Chinesen überhaupt der Monotheismus, — freilich eine ausschließlich jüdische Lehre, — fremd ist. Z. B. in den Lettres édifiantes (édit. de 1819, Vol. 8, p. 46) heißt es: „die Buddhaisten, deren Meinung von der Seelenwanderung allgemein angenommen worden, werden des Atheismus beschuldigt" und in den Asiatic Researches Vol. 6, p. 255, „die Religion der Birmanen (d. i. Buddhaismus) zeigt sie uns als eine Nation, welche schon weit über die Roheit des wilden Zustandes hinaus ist und in allen Handlungen des Lebens sehr unter dem Einfluß religiöser Meinungen steht, dennoch aber keine Kenntnis hat von einem höchsten Wesen, dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Jedoch ist das Moralsystem, welches ihre Fabeln anempfehlen, vielleicht so gut, als irgend eines von denen, welche die unter dem Menschengeschlechte herrschenden Religionslehren predigen." — Ebendaselbst S. 258: „Gotamas (d. i. Buddhas) Anhänger sind, genau zu reden, Atheisten." — Ebendas. S. 180: „Gotamas Sekte hält den Glauben an ein göttliches Wesen, welches die Welt geschaffen, für höchst irreligiös (impious)". — Ebendas. S. 268 führt Buchanan an, daß der Zarado, oder Oberpriester der Buddhaisten in Ava, Atuli, in einem Auf-

*) Description du Tubet, trad. du Chinois en Russe p. Bitchourin et du Russe en Français p. Klaproth, Paris 1831, p. 65. — Auch im Asiatic Journal, new series, Vol. 1, p. 15. — [Köppen, die Lamaische Hierarchie, S. 315. Zusatz zur 3. Auflage.]

satz über seine Religion, den er einem katholischen Bischof übergab, unter die sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, „daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe und das allein würdig sei, angebetet zu werden". Genau dasselbe berichtet Sangermano, in seiner description of the Burmese empire, Rome 1833, p. 81, und er beschließt die Anführung der sechs schweren Ketzereien mit den Worten: „der letzte dieser Betrüger lehrte, daß es ein höchstes Wesen gebe, den Schöpfer der Welt und aller Dinge darin, und daß dieser allein der Anbetung würdig sei" (the last of these impostors taught that there exists a Supreme Being, the Creator of the world and all things in it, and that he alone is worthy of adoration). Auch Colebrooke, in seinem, in den Transactions of the R. Asiat. Society, Vol. 1, befindlichen und auch in seinen Miscellaneous essays abgedruckten Essay on the philosophy of the Hindus, sagt S. 236: „die Sekten der Jaina und Buddha sind wirklich atheistisch, indem sie keinen Schöpfer der Welt, oder höchste, regierende Vorsehung anerkennen." — Im gleichen sagt J. J. Schmidt, in seinen „Forschungen über Mongolen und Tibeter" S. 180: „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat: diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon." — Nicht minder sehn wir den gelehrten Sinologen Morrison, in seinem Chinese Dictionary, Macao 1815 u. f. J., Vol. 1, p. 217, sich bemühen, in den chinesischen Dogmen die Spuren eines Gottes aufzufinden und bereit, alles, was dahin zu deuten scheint, möglichst günstig auszulegen, jedoch zuletzt eingestehn, daß dergleichen nicht deutlich darin zu finden ist. Ebendas. S. 268 ff. bei Erklärung der Worte Thung und Tsing, d. i. Ruhe und Bewegung, als auf welchen die chinesische Kosmogonie beruht, erneuert er diese Untersuchung und schließt mit den Worten: „es ist vielleicht unmöglich, dieses System von der Beschuldigung des Atheismus freizusprechen." — Auch noch neuerlich sagt Upham in seiner History and Doctrine of Buddhism, Lond. 1829, S. 102: „Der Buddhaismus legt uns eine Welt dar, ohne einen moralischen Regierer, Lenker, oder Schöpfer." Auch der deutsche Sinologe Neu-

mann sagt in seiner, weiter unten näher bezeichneten Abhandlung, S. 10, 11: „in China, in dessen Sprache weder Mohammedaner, noch Christen ein Wort fanden, um den theologischen Begriff der Gottheit zu bezeichnen." — — — „Die Wörter Gott, Seele, Geist, als etwas von der Materie Unabhängiges und sie willkürlich Beherrschendes, kennt die chinesische Sprache gar nicht." — — — „So innig ist dieser Ideengang mit der Sprache selbst verwachsen, daß es unmöglich ist, den ersten Vers der Genesis, ohne weitläuftige Umschreibung, ins Chinesische so zu übersetzen, daß es wirklich chinesisch ist." — Eben darum hat Sir George Staunton 1848 ein Buch herausgegeben, betitelt: „Untersuchung über die passende Art, beim Uebersetzen der heiligen Schrift ins Chinesische, das Wort Gott auszudrücken" (an inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language)*).

Durch diese Auseinandersetzung und Anführungen habe ich nur die höchst merkwürdige Stelle, welche mitzuteilen der Zweck gegenwärtiger Rubrik ist, einleiten und verständlicher machen wollen, indem ich dem Leser den Standpunkt, von welchem aus jene Nachforschungen geschahen, vergegenwärtigte und dadurch das Verhältnis derselben zu ihrem Gegenstand aufklärte. Als nämlich die Europäer in China auf dem oben bezeichneten Wege und in dem angegebenen Sinne forschten und ihre Fragen immer auf das oberste Prinzip aller Dinge, die weltregierende Macht u. s. f. gerichtet waren, hatte man sie öfter hingewiesen auf dasjenige, welches mit dem Worte Tien (engl. T'hëen) bezeichnet wird. Dieses Wortes nächste Bedeutung ist nun „Himmel", wie auch Morrison in seinem Diktionär angibt. Allein es ist bekannt genug, daß es auch in tropischer Bedeutung ge-

---

*) Folgende Aeußerung eines amerikanischen Schiffers, der nach Japan gekommen war, ist belustigend, durch die Naivetät, mit der er voraussetzt, daß die Menschheit aus lauter Juden bestehen müsse. Die Times vom 18. Oktober 1854 berichten nämlich, daß ein amerikanisches Schiff unter Kapitän Burr nach Jeddo-Bay in Japan gekommen ist, und teilen dessen Erzählung von seiner günstigen Aufnahme daselbst mit. Am Schlusse heißt's:

He likewise asserts the Japanese to be a nation of Atheists, denying the existence of a God and selecting as an object of worship either the spiritual Emperor at Meaco, or any other Japanese. He was told by the interpretors that formerly their religion was similar to that of China, but that the belief in a supreme Being has latterly been entirely discarded (dabei ist ein Irrtum) and they professed to be much shocked at Deejunoskee (ein etwas amerikanisierter Japaner) declaring his belief in the Deity. **Zusatz zur 3. Auflage.**

braucht wird und dann einen metaphysischen Sinn erhält. Schon in den Lettres édifiantes (édit. de 1819, Vol. 11, p. 461) finden wir hierüber die Erklärung: „Hing—tien ist der materielle und sichtbare Himmel; Chin—tien der geistige und unsichtbare." Auch Sonnerat in seiner Reise nach Ostindien und China, Buch 4, Kap. 1 sagt: „Als sich die Jesuiten mit den übrigen Missionarien stritten, ob das Wort Tien Himmel oder Gott bedeute, sahen die Chinesen diese Fremden als ein unruhiges Volk an und jagten sie nach Makao." Jedenfalls konnten Europäer zuerst bei diesem Worte hoffen, auf der Spur der so beharrlich gesuchten Analogie chinesischer Metaphysik mit ihrem eigenen Glauben zu sein, und Nachforschungen dieser Art sind es ohne Zweifel, die zu dem Resultat geführt haben, welches wir mitgeteilt finden in einem Aufsatz, überschrieben „Chinesische Schöpfungstheorie" und befindlich im Asiatic Journal, Vol. 22. Anno 1826. Ueber den darin erwähnten Tschu-fu-tze, auch Tschu-hi genannt, bemerke ich, daß er im 12. Jahrhundert unsrer Zeitrechnung gelebt hat und der berühmteste aller chinesischen Gelehrten ist; weil er die gesamte Weisheit der früheren zusammengebracht und systematisiert hat. Sein Werk ist die Grundlage des jetzigen chinesischen Unterrichts und seine Auktorität vom größten Gewicht. Am angeführten Orte also heißt es, S. 41 u. 42: „Es möchte scheinen, daß das Wort Tien ‚das Höchste unter den Großen' oder ‚über alles was Groß auf Erden ist' bezeichnet: jedoch ist im Sprachgebrauch die Unbestimmtheit seiner Bedeutung ohne allen Vergleich größer, als die des Ausdrucks Himmel in den europäischen Sprachen. — — —

„Tschu-fu-tze sagt: ‚daß der Himmel einen Menschen (d. i. ein weises Wesen) habe, welcher daselbst über Verbrechen richte und entscheide, ist etwas, das schlechterdings nicht gesagt werden sollte; aber auch andrerseits darf nicht behauptet werden, daß es gar nichts gebe, eine höchste Kontrolle über diese Dinge auszuüben.'

„Derselbe Schriftsteller wurde befragt über das Herz des Himmels, ob es erkennend sei, oder nicht, und gab zur Antwort: ‚Man darf nicht sagen, daß der Geist der Natur unintelligent wäre; aber er hat keine Aehnlichkeit mit dem Denken des Menschen.' — — — —

„Nach einer ihrer Autoritäten wird Tien Regierer oder Herrscher (Tschu) genannt, wegen des Begriffes der höchsten

Macht, und eine andere drückt sich so darüber aus: ‚Wenn der Himmel (Tien) keinen absichtsvollen Geist hätte; so würde es sich zutragen, daß von der Kuh ein Pferd geboren würde und der Pfirsichbaum eine Birnblüte trüge.‘ — Andrerseits wird gesagt, daß der Geist des Himmels abzuleiten sei aus dem, was der Wille des Menschengeschlechts ist!“ (Durch das Ausrufungszeichen hat der englische Uebersetzer seine Verwunderung ausdrücken wollen.) Ich gebe den Text:

The word Teen would seem to denote „the highest of the great“ or „above all what is great on earth“: but in practise its vagueness of signification is beyond all comparison greater, than that of the term Heaven in European languages. — — — Choo-foo-tze tells us that „to affirm, that heaven has a man (i. e. a sapient being) there to judge and determine crimes, should not by any means be said; nor, on the other hand, must it be affirmed, that there is nothing at all to exercise a supreme control over these things.“

The same author being ask'd about the heart of heaven, whether it was intelligent or not, answer'd: it must not be said that the mind of nature is unintelligent, but it does not resemble the cogitations of man. — — — — —

According to one of their authorities, Teen is call'd ruler or sovereign (choo), from the idea of the supreme control, and another expresses himself thus: „had heaven (Teen) no designing mind, then it must happen, that the cow might bring forth a horse, and on the peach-tree be produced the blossom of the pear.“ On the other hand it is said, that the mind of Heaven is deducible from what is the Will of mankind!

Die Uebereinstimmung dieses letzten Aufschlusses mit meiner Lehre ist so auffallend und überraschend, daß, wäre die Stelle nicht volle acht Jahr nach Erscheinung meines Werks gedruckt worden, man wohl nicht verfehlen würde zu behaupten, ich hätte meinen Grundgedanken daher genommen. Denn bekanntlich sind gegen neue Gedanken der Hauptschutzwehren drei: Nicht-Notiz-nehmen, Nicht-geltenlassen, und zuletzt Behaupten, es sei schon längst dagewesen. Allein die Unabhängigkeit meines Grundgedankens von dieser chinesischen Auktorität steht, aus den angegebenen Gründen,

fest: denn daß ich der chinesischen Sprache nicht kundig, folglich nicht im stande bin, aus chinesischen, andern unbekannten Originalwerken Gedanken zu eigenem Gebrauch zu schöpfen, wird man mir hoffentlich glauben. Bei weiterer Nachforschung habe ich herausgebracht, daß die angeführte Stelle, sehr wahrscheinlich und fast gewiß, aus Morrisons chinesischem Wörterbuch entnommen ist, woselbst sie unter dem Zeichen Tien zu finden sein wird: mir fehlt nur die Gelegenheit es zu verifizieren*). — Illgens Zeitschrift für historische Theologie, Bd. 7, 1837, enthält einen Aufsatz von Neumann: „Die Natur- und Religions-Philosophie der Chinesen, nach dem Werke des Tschu-hi", in welchem, von S. 60 bis 63, Stellen vorkommen, die mit denen aus dem Asiatic Journal hier angeführten offenbar eine gemeinschaftliche Quelle haben. Allein sie sind mit der in Deutschland so häufigen Unentschiedenheit des Ausdrucks abgefaßt, welche das deutliche Verständnis ausschließt. Zudem merkt man, daß dieser Uebersetzer des Tschuhi seinen Text nicht vollkommen verstanden hat; woraus ihm jedoch kein Vorwurf erwächst, in Betracht der sehr großen Schwierigkeit dieser Sprache für Europäer und der Unzulänglichkeit der Hilfsmittel. Inzwischen erhalten wir daraus nicht die gewünschte Aufklärung. Wir müssen daher uns mit der Hoffnung trösten, daß, bei dem freier gewordenen Verkehr mit China, irgend ein Engländer uns einmal über das obige, in so beklagenswerter Kürze mitgeteilte Dogma näheren und gründlichen Aufschluß erteilen wird.

---

*) [Eine hierauf bezügliche Notiz Schopenhauers sagt: Laut Briefen v. Doß vom 26. Februar und 8. Juni 1857 stehn in Morrisons Chinese Dictionary, Macao 1815, Vol. 1, pag. 576, unter 天 Tëen, die hier angeführten Stellen, in etwas anderer Ordnung, aber ziemlich denselben Worten. Bloß die wichtige Stelle am Schluß weicht ab und lautet: Heaven makes the mind of mankind its mind: in most ancient discussions respecting Heaven, its mind, or will, was divined, (so steht's und nicht derived) from what was the will of mankind. — Neumann hat dem Doß die Stelle, unabhängig von Morrison, übersetzt, und dies Ende lautet: „Durch das Herz des Volkes wird der Himmel gewöhnlich offenbart." Zusatz der 3. Auflage.]

Hinweisung auf die Ethik.

Die Bestätigungen der übrigen Teile meiner Lehre bleiben, aus im Eingang angeführten Gründen, von meiner heutigen Aufgabe ausgeschlossen. Jedoch sei mir am Schluß eine ganz allgemeine Hinweisung auf die Ethik vergönnt.

Von jeher haben alle Völker erkannt, daß die Welt, außer ihrer physischen Bedeutung, auch noch eine moralische hat. Doch ist es überall nur zu einem undeutlichen Bewußtsein der Sache gekommen, welches, seinen Ausdruck suchend, sich in mancherlei Bilder und Mythen kleidete. Dies sind die Religionen. Die Philosophen ihrerseits sind allezeit bemüht gewesen, ein klares Verständnis der Sache zu erlangen, und ihre sämtlichen Systeme, mit Ausnahme der streng materialistischen, stimmen, bei aller ihrer sonstigen Verschiedenheit, darin überein, daß das Wichtigste, ja allein Wesentliche des ganzen Daseins, das, worauf alles ankommt, die eigentliche Bedeutung, der Wendepunkt, die Pointe (sit venia verbo) desselben, in der Moralität des menschlichen Handelns liege. Aber über den Sinn hievon, über die Art und Weise, über die Möglichkeit der Sache, sind sie sämtlich wieder höchst uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor sich. Da ergibt sich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist. Eben weil jener Punkt durch das Gewissen festgestellt ist, wird er zum Probierstein der Systeme; indem von der Metaphysik mit Recht verlangt wird, daß sie die Stütze der Ethik sei: und nun entsteht das schwere Problem, aller Erfahrung zuwider, die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang aufzufinden zwischen der Kraft, die, nach ewigen Naturgesetzen wirksam, der Welt Bestand erteilt, und der Moralität in der menschlichen Brust. Hier sind daher auch die Besten gescheitert: Spinoza klebt bisweilen vermittelst Sophismen eine Tugendlehre an seinen fatalistischen Pantheismus, noch öfter aber läßt er die Moral gar arg im Stich. Kant läßt, nachdem die theoretische Vernunft am Ende ist, seinen, aus bloßen Begriffen herausgeklaubten*) kategorischen Imperativ als Deus ex machina

*) Siehe meine Preisschrift „Ueber die Grundlage der Moral" § 6.

auftreten mit einem absoluten Soll, dessen Fehler recht deutlich wurde, als Fichte, der immer Ueberbieten für Uebertreffen hielt, dasselbe, mit Christian-Wolffischer Breite und Langweiligkeit, zu einem kompletten System des moralischen Fatalismus ausspann, in seinem „System der Sittenlehre", und dann es kürzer darlegte in seinem letzten Pamphlet „Die Wissenschaftslehre im allgemeinen Umrisse". 1810.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat nun doch wohl unleugbar ein System, welches die Realität alles Daseins und die Wurzel der gesamten Natur in den Willen legt und in diesem das Herz der Welt nachweist, wenigstens ein starkes Präjudiz für sich. Denn es erreicht auf geradem und einfachem Wege, ja, hält schon, ehe es an die Ethik geht, dasjenige in der Hand, was die andern erst auf weitaussehenden und stets mißlichen Umwegen zu erreichen suchen. Auch ist es wahrlich nimmermehr zu erreichen, als mittelst der Einsicht, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft, welche unserm Intellekt diese anschauliche Welt darstellt, identisch ist mit dem Willen in uns. Nur die Metaphysik ist wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik, welche schon selbst ursprünglich ethisch ist, aus dem Stoffe der Ethik, dem Willen, konstruiert ist; weshalb ich, mit viel besserem Recht, meine Metaphysik hätte „Ethik" betiteln können, als Spinoza, bei dem dies fast wie Ironie aussieht und sich behaupten ließe, daß sie den Namen wie lucus a non lucendo führt, da er nur durch Sophismen die Moral einem System anheften konnte, aus welchem sie konsequent nimmermehr hervorgehn würde: auch verleugnet er sie meistens geradezu, mit empörender Dreistigkeit (z. B. Eth. IV, prop. 37, Schol. 2). Ueberhaupt darf ich kühn behaupten, daß nie ein philosophisches System so ganz aus einem Stück geschnitten war, wie meines, ohne Fugen und Flickwerk. Es ist, wie ich in der Vorrede zu demselben gesagt habe, die Entfaltung eines einzigen Gedankens, wodurch das alte ἁπλους ὁ μυθος της αληθειας εφυ sich abermals bestätigt. — Sodann ist hier noch in Erwägung zu ziehn, daß Freiheit und Verantwortlichkeit, diese Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens sich wohl mit Worten behaupten, aber schlechterdings nicht denken lassen. Wer dieses bestreiten will, hat zuvor das Axiom, welches schon die Scholastiker aufstellten, operari sequitur esse (d. h. aus der Beschaffen-

heit jedes Wesens folgt sein Wirken), umzustoßen, oder die Folgerung aus demselben, unde esse inde operari, als falsch nachzuweisen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber Ursprünglichkeit zur Bedingung. Denn ich will je nachdem ich bin: daher muß ich sein je nachdem ich will. Also ist Aseität des Willens die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik, und mit Recht sagt Spinoza: ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur (Eth. I, def. 7). Abhängigkeit dem Sein und Wesen nach, verbunden mit Freiheit dem Thun nach, ist ein Widerspruch. Wenn Prometheus seine Machwerke wegen ihres Thuns zur Rede stellen wollte; so würden diese mit vollem Rechte antworten: „Wir konnten nur handeln, je nachdem wir waren: denn aus der Beschaffenheit fließt das Wirken. War unser Handeln schlecht, so lag das an unserer Beschaffenheit: sie ist dein Werk: strafe dich selbst"*). Nicht anders steht es mit der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod; welche ohne Aseität desselben nicht ernstlich gedacht werden kann, wie auch schwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellekt. Der letztere Punkt gehört meiner Philosophie an; den ersteren aber hat schon Aristoteles (De coelo I, 12) gründlich dargethan, indem er ausführlich zeigt, daß nur das Unentstandene unvergänglich sein kann, und daß beide Begriffe einander bedingen: ταυτα αλληλοις ακολουθει, και το τε αγενητον αφθαρτον, και το αφθαρτον αγενητον. — — — το γαρ γενητον και το φθαρτον ακολουθουσιν αλληλοις. — — ει γενητον τι, φθαρτον αναγκη (haec mutuo se sequuntur, atque ingenerabile est incorruptibile, et incorruptibile ingenerabile. — — generabile enim et corruptibile mutuo se sequuntur. — si generabile est, et corruptibile esse necesse est). So haben es auch, unter den alten Philosophen, alle die, welche eine Unsterblichkeit der Seele lehrten, verstanden, und keinem ist es in den Sinn gekommen, einem irgendwie entstandenen Wesen endlose Dauer beilegen zu wollen. Von der Verlegenheit, zu der die entgegengesetzte Annahme führt, zeugt in der Kirche die Kontroverse der Präexistentianer, Kreatianer und Traducianer.

Ferner ist ein der Ethik verwandter Punkt der Optimis-

---

*) Vergl. Parerga Teil I, Erläuterungen zur Kantischen Philosophie.

mus aller philosophischen Systeme, der, als obligat, in keinem fehlen darf: denn die Welt will hören, daß sie löblich und vortrefflich sei, und die Philosophen wollen der Welt gefallen. Mit mir steht es anders: ich habe gesehn was der Welt gefällt und werde daher, ihr zu gefallen, keinen Schritt vom Pfade der Wahrheit abgehn. Also weicht auch in diesem Punkt mein System von den übrigen ab und steht allein. Aber nachdem jene sämtlich ihre Demonstrationen vollendet und dazu ihr Lied von der besten Welt gesungen haben; da kommt zuletzt, hinten im System, als ein später Rächer des Unbilds, wie ein Geist aus den Gräbern, wie der steinerne Gast zum Don Juan, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, des ungeheueren, namenlosen Uebels, des entsetzlichen, herzzerreißenden Jammers in der Welt: — und sie verstummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine so schwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen wenn schon in der Grundlage eines Systems das Dasein des Uebels mit dem der Welt verwebt ist, da hat es jenes Gespenst nicht zu fürchten; wie ein inokuliertes Kind nicht die Pocken. Dies aber ist der Fall, wenn die Freiheit, statt in das operari, in das esse gelegt wird und nun aus ihr das Böse, das Uebel und die Welt hervorgeht. — Uebrigens aber ist es billig, mir, als einem Mann des Ernstes, zu gestatten, daß ich nur von Dingen rede, die ich wirklich kenne, und nur Worte gebrauche, mit denen ich einen ganz bestimmten Sinn verknüpfe; da nur ein solcher sich andern mit Sicherheit mitteilen läßt, und Vauvenargues ganz recht hat, zu sagen la clarté est la bonne foi des philosophes. Wenn ich also sage „Wille, Wille zum Leben"; so ist das kein ens rationis, keine von mir selbst gemachte Hypostase, auch kein Wort von ungewisser, schwankender Bedeutung: sondern wer mich frägt, was es sei, den weise ich an sein eigenes Inneres, wo er es vollständig, ja, in kolossaler Größe vorfindet, als ein wahres ens realissimum. Ich habe demnach nicht die Welt aus dem Unbekannten erklärt; vielmehr aus dem Bekanntesten, das es gibt, und welches uns auf eine ganz andere Art bekannt ist, als alles übrige. Was endlich das Paradoxe betrifft, welches den asketischen Resultaten meiner Ethik vorgeworfen worden ist, an denen sogar der mich sonst so günstig beurteilende Jean Paul Anstoß nahm, durch welche auch Herr Rätze (der nicht wußte, daß gegen mich

nur die Sekretierungsmethode die anwendbare sei) veranlaßt wurde, im Jahr 1820 ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu schreiben, und die seitdem das stehende Thema des Tadels meiner Philosophie geworden sind; so bitte ich zu erwägen, daß dergleichen nur in diesem nordwestlichen Winkel des alten Kontinents, ja, selbst hier nur in protestantischen Landen paradox heißen kann; hingegen im ganzen weiten Asien, überall wo noch nicht der abscheuliche Islam mit Feuer und Schwert die alten tiefsinnigen Religionen der Menschheit verdrängt hat, eher den Vorwurf der Trivialität zu fürchten haben würde*). Ich getröste mich demnach, daß meine Ethik, in Beziehung auf den Upanischad der heiligen Veden, wie auch auf die Weltreligion Buddhas, völlig orthodox ist, ja, selbst mit dem alten, echten Christentum nicht im Widerspruch steht. Gegen alle sonstigen Verketzerungen aber bin ich gepanzert und habe dreifaches Erz um die Brust.

Schluß.

Den in dieser Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Bestätigungen, welche die empirischen Wissenschaften meiner Lehre, seit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen sich ohne Zweifel noch viele an, die nicht zu meiner Kunde gekommen sind: denn wie gering ist der Teil der in allen Sprachen so thätig betriebenen naturwissenschaftlichen Litteratur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des einzelnen hinreicht. Aber auch schon das hier Mitgeteilte gibt mir die Zuversicht, daß die Zeit meiner Philosophie entgegenreift, und mit herzstärkender Freude sehe ich, wie im Laufe der Jahre allmählich die empirischen Wissenschaften auftreten als unverdächtige Zeugen für eine Lehre, über welche die „Philosophen von Profession" (diese charakteristische Benennung, sogar auch die des „philosophischen Gewerbes", geben einige

*) Wer hierüber in der Kürze und doch vollständig belehrt sein will, lese die vortreffliche Schrift des verstorbenen Pfarrers Bochinger: La vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples Bouddhistes. Strasb. 1831.

naiv sich selbst) siebenzehn Jahre hindurch ein staatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul*) überlassen haben. Denn sie zu loben mag ihnen verfänglich, sie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung, nicht so recht sicher geschienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profession und dem Gewerbe" ist, damit bekannt zu machen, daß man sehr ernstlich philosophieren könne, ohne weder unverständlich, noch langweilig zu sein, mochte auch eben nicht von nöten scheinen: wozu also hätten sie sich mit ihr kompromittieren sollen, da ja durch Schweigen sich niemand verrät, die beliebte Sekretierungsmethode, als bewährtes Mittel gegen Verdienste, zur Hand und so viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumständen, jene Philosophie sich nicht wohl qualifiziere vom Katheder dociert zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philosophie ist, — so sehr und so gewiß, daß wenn vom hohen Olymp herab die splitternackte Wahrheit käme, jedoch was sie brächte den durch dermalige Zeitumstände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgesetzter nicht entsprechend befunden würde, die Herren „von der Profession und dem Gewerbe" mit dieser indecenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit verlieren, sondern sie eiligst nach ihrem Olymp zurückkomplimentieren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungestört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück entsagen, ein Staats- und Kathederphilosoph zu sein. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publikums von erwerblustigen Brotstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht, die spärlich ausgestreut unter der zahllosen Menge, einzeln im Laufe der Zeit, fast wie ein Naturspiel erscheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber die müssen gar keine Ahndung davon haben, wie schön, wie liebenswert die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, sie verleugnen,

*) Nachschule zur ästhetischen Vorschule. — Das Vorhergehende bezieht sich auf 1835, die Zeit der ersten Auflage dieser Abhandlung.

sie verunstalten könnte, um jener ihren prostituierten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld, oder gar ihre Hofratstitel. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser schöpfen, wie Kleanthes. Sie mögen daher auch ferner es halten wie sie wollen: die Wahrheit wird dem „Gewerbe“ zu gefallen keine andere werden. Wirklich ist die ernstlich gemeinte Philosophie den Universitäten, als wo die Wissenschaften unter Vormundschaft des Staates stehn, entwachsen. Vielleicht aber kann es mit ihr dahin kommen, daß sie den geheimen Wissenschaften beigezählt wird; während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Universitäten, jene schlechte Doublette der Scholastik, deren oberstes Kriterium philosophischer Wahrheit der Landeskatechismus ist, desto lauter die Hörsäle widerhallen läßt. — You, that way; we, this way.*) — Shakesp. L. L. L. the end.

*) Ihr dahin; wir dorthin.

Cervantes' ausgewählte Werke. Deutsch v. Hieronymus Müller. Mit Einleitung v. Otto Roquette. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Chamissos sämtliche Werke. Mit Einleitung von Max Koch. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Das Liederbuch vom Cid. Deutsch von G. Regis. Mit Einleitung von Wilhelm Lauser. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Dantes Göttliche Komödie. Deutsch von A. Streckfuß. Mit Einleitung von Otto Roquette. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

A. v. Droste-Hülshoffs sämtliche Werke. Mit Einleitung von Levin Schücking. In 3 Leinenbänden à 1 Mark.

Firdusis Heldensagen. In deutscher Nachbildung nebst Einleitung von A. F. Graf von Schack. In 3 Leinenbänden à 1 Mark.

Goethes sämtliche Werke. Mit Einleitungen von Karl Goedeke. In 36 Leinenbänden à 1 Mark.

Goethes Briefe an Frau von Stein. Mit Einleitung von Karl Heinemann. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Goethes Gespräche mit Eckermann. Mit Einleitung von Otto Roquette. In 3 Leinenbänden à 1 Mark.

Grillparzers sämtliche Werke. Mit Einleitung von August Sauer. In 20 Leinenbänden à 1 Mark.

Grimmelshausens Simplicius Simplicissimus. Mit Einleitung von Ferdinand Khull. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Hauffs sämtliche Werke. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Heines sämtliche Werke. Mit Einleitung von Stephan Born. In 12 Leinenbänden à 1 Mark.

Herders ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Joseph Lautenbacher. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

E. T. A. Hoffmanns ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Joseph Lautenbacher. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Hölderlins sämtliche Werke. Mit Einleitung von Berthold Litzmann. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Homers sämtliche Werke. Deutsch von J. H. Voß. Mit Einleitung v. Joseph Lautenbacher. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Horaz' sämtliche Werke. Deutsch v. E. Günther u. Chr. M. Wieland. Mit Einleitung v. Hermann Fleischer. 1 Leinenband 1 Mark.

Jean Pauls ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Rudolf Steiner. In 8 Leinenbänden à 1 Mark.

Immermanns ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Franz Muncker. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

H. v. Kleists sämtliche Werke. Mit Einleitung von Franz Muncker. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Klopstocks ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Franz Muncker. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Körners sämtliche Werke. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Lenaus sämtliche Werke. Mit Einleitung von Anastasius Grün. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Lessings sämtliche Werke. Mit Einleitungen von Hugo Göring. In 20 Leinenbänden à 1 Mark.

Manzoni, Die Verlobten. Deutsch von E. von Bülow. Mit Einleitung von L. Fränkel. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Molières ausgewählte Werke. Deutsch von F. S. Bierling. Mit Einleitung von Paul Lindau. In 3 Leinenbänden à 1 Mark.

Nibelungen- und Gudrunlied. Nibelungen, übersetzt und mit Einleitung von Roman Werner. Gudrun, übersetzt und mit Einleitung v. Fritz Lemmermayer. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Platens gesammelte Werke. Mit Einleitung von Karl Goedeke. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Racines sämtliche dramatische Werke. In deutscher Uebersetzung. Mit Einleitung von Heinrich Welti. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Rousseaus ausgewählte Werke. Deutsch von J. G. Heusinger u. a. Mit Einleitung. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Schillers sämtliche Werke. Mit Einleitungen von Karl Goedeke. In 15 Leinenbänden à 1 Mark.

Schopenhauers sämtliche Werke. Mit Einleitung von Rudolf Steiner. In 12 Leinenbänden à 1 Mark.

Shakespeares dramatische Werke. Uebersetzt von Schlegel, Kauffmann, Voß. Revidiert und mit Einleitungen von Max Koch. In 12 Leinenbänden à 1 Mark.

Slavische Anthologie. In deutschen Uebersetzungen. Mit Einleitung von Gregor Krek. 1 Leinenband 1 Mark.

Sophokles' sämtliche Werke. Uebersetzt und eingeleitet von Leo Türkheim. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Spanisches Theater. Uebersetzt und eingeleitet von A. F. Graf von Schack. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tassos Befreites Jerusalem. Deutsch von J. D. Gries. Mit Einleitung von Hermann Fleischer. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tegnérs ausgewählte Werke. Deutsch von G. Zeller und J. Minding. Mit Einleitung von Werner Söderhjelm. In 2 Leinenbänden à 1 Mark.

Tiecks ausgewählte Werke. Mit Einleitung von Heinrich Welti. In 8 Leinenbänden à 1 Mark.

Uhlands gesammelte Werke. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder. Herausgegeben von Ludwig Uhland. Mit Einleitung von Hermann Fischer. In 4 Leinenbänden à 1 Mark.

Wielands ausgewählte Werke. Mit Einleitung v. Franz Muncker. In 6 Leinenbänden à 1 Mark.

Schopenhauer, Arthur,

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwölf Bänden

Bd.: 6

[ca. 1895]